灯塔工的值班室

La chambre de veille

François Hartog

［法］弗朗索瓦·阿赫托戈 著 赵飒 译

中信出版集团

版权信息

书名:灯塔工的值班室

作者:[法]弗朗索瓦・阿赫托戈

译者:赵飒

ISBN:9787508699530

中信出版集团制作发行

序言

我在二十几岁的时候，曾经趁圣诞假期去韦桑岛（île d’Ouessant）上住过几次。那里有一个面朝朗波勒湾（baie de Lampaul）的小旅馆，名叫“安娜公爵夫人”。从我住的房间可以看到拉于芒（la Jument）的灯塔，塔上的红灯每十五秒闪烁一次，为福隆维尔（Fromveur）航道提供航标。想到岛上去的话，先要乘夜间的火车到达布雷斯特（Brest），步行至商业港口，在太阳还没有升起的时候登上每天停靠勒孔凯（Le Conquet）、莫莱讷岛（île de Molène）和韦桑的“埃内兹·厄萨（Enez Eussa）号”客轮。船驶离泊位时，灯塔的灯会灭掉。太阳有时在一片氤氲中升起，有时则闪耀着冬日的冷光，锐气逼人。在这个房间里，我保护着自己的孤独，写新小说风格的作品，或者说写着玩，也时常对灯塔工这个职业或多或少产生一些向往。我以前听说索邦大学有个文学专业的年轻人当了灯塔工，并被分配到坐落于塞恩路上岩石群边的阿尔芒（Armen）灯塔，离这儿不算太远。他就是让-皮埃尔·亚伯拉罕（Jean-Pierre Abraham）。1967年，他出版了一本名为《阿尔芒》（*Armen*）的书，与其说这是一部灯塔生活编年史，不如说是一位作家关于光与影的沉思录，这位作家所追寻的是那些“在人们的目光中熠熠生辉”的词语。

要知道，在灯塔里，探照灯的正下方有一个小房间，叫作值班室。值班的灯塔工在完成日常检查工作后，就在那里面值班，时刻注意让灯光保持“明亮”。在这个没有门窗的圆形空间里，有一张操作台，一把扶手椅，一部在固定休息时间里用来消遣的收音机，几本著作，以及一本值班日志。每过一刻钟，他就要在这本证明性的册子上记下观察到的一切有用信息：天气、海面状况、雾气状况、其他灯光装置的可见度、船只经过的情况、储备情况、养护工作、意外、事

故、灯塔工介入处理的情况，等等。总之，在这个房间里，什么也看不到，却又什么都能看到。在那里，夜复一夜，知识逐渐累积，朴实简练的笔触下也逐渐形成了一门学问：灯塔的学问，灯塔工关于外部世界的学问，还有关于灯塔本身的学问（灯塔工的值班日志）。

在具有一定规模的舰船上，也有一个值班室或者海图室，位于舰桥后方，里面有海图桌、成套的海图以及所有与航行有关的文件和须知。航线的选择和航向的改变都是在那里决定的；也是在那里，通过罗经或者六分仪得出的观测结果会成为地图上舰船的方位；还是在那里，由值班的军官来填写航海日志。那里同样出现了什么也看不到却又什么都能看到的悖论。人们会把从舰桥上看到的东西在海图桌上进行分辨，得到一个名字和一些信息后，海图桌上便会显示出接下来将在舰桥上看到的东西。情况通常如此，但也不一定。

我既没有成为灯塔工，也没有成为水手，而是以自己的方式成了一名历史学者。我曾经参观过海上的灯塔，也登上过几艘货轮。最终我明白了，我的书房、图书馆的书架、材料和各种笔记，就是我的值班室。这也是我想给这部访谈录起的名字。同样，在书房的空间里，我们看到的和看不到的东西进行着交流。那里有我们想看到的、以为自己看到的，以及努力想让别人看到的东西。通常还有那些出于某种原因被我们遗忘的东西。

海上灯塔已经全部实现自动化了，灯塔工不复存在，值班室也被搁置。远洋航行在GPS定位系统的普及和各种软件的使用下发生了深刻的改变。我们随时都能获取航船的精确位置，知道船在哪里以及周边还有哪些航船（它们的名字、武器装备情况，等等）。可见与不可见之间的差距已今非昔比，视野的确定也不再需要或者不那么需要舰桥和值班室之间的频繁互动——那些构成海上值班日常工作的互动：喜悦，还有间或出现的焦虑。

至于我自己，我还流连在我的值班室里，继续值我的班——哪怕再值上一阵子也好。

F. H

选择古希腊，就等于退出主流

您目前如何看待自己这份历史学家的工作？或者说您是如何“值班”的呢？

谈到知识分子的工作——也就是尝试理解世界的那些人的工作，而不是特指历史学家的工作时，我的脑海里会浮现出三种形象。第一个形象是船长。我把理论学家比作船长，他决定目的地、调整航向、规划航线；海图室是他的地盘。所有伟大的思想发现者或冒险家都在不同程度上属于这个类型，而其中最具代表性的人物大概就是黑格尔了，他是船长中的船长。再往早说，那就要数柏拉图了。

如果举两个离我们更近一些的例子，其中之一当数克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）：不是1935年以真正意义上的“发现者”身份在巴西高原上开始接触人种学的那个他，而是在邂逅语言学后成为结构主义理论学家，并在接下来的几十年里深入那场发生在20世纪60年代的知识分子大冒险的那个他。另一个例子是作为文献学家而非哲学家的乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil），这位“航海家”孤身一人投入到他所说的“超历史”当中，在被印欧语系浸没的巨大暗礁群里摸索前行；一系列语言从印欧语系发展出来，它们的使用者曾将这一语系视为“思想的宝库与载体”。在比较神话学的研究过程中，杜梅齐尔逐渐得出了一种结论，并将之命名为“三元体系”：王者功能、战士功能和生产者功能。这份名单上远不止这两个名字。

20世纪60年代末，过度理论化的风潮突然转向，成了对理论的全盘否定。很多人把理论从船上扔了下去，首当其冲的就是马克思理

论。人们陷入了湍流、潮涌和环流之中，放弃了策略和方法——所谓方法，毕竟只是地图上标出的路线而已。良机（kairos）这一概念——即刹那的飞跃——受到追捧，诡辩派也死灰复燃，压倒了逻辑派。一种新的知识分子形象就此出现：他嗅着风向，在舰桥里走来走去，对海图室充满怀疑，甚至干脆弃之不用，极尽过分和愚蠢之能事，这种姿态有时也伴随着悲剧。哲学一开始被视为一种生活的艺术，晚年的福柯将其定义为“对自我的关注”。

最后，第三种形象出现了：这群人既不是沉思的理论家，也不是鼻孔朝天、无所事事的家伙，而是处在这两者之间的人。作为值班人，他们不停地往返于舰桥和海图室。历史学家的位置就在这里。难以想象他们会完全醉心于纯粹的理论或者只相信岁月的泡沫（事件，只有事件）。这样的例子也有几个：希罗多德这种远的就不说了，我想到的是费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）和他的历史时间三分法（短时段，即事件时段；中时段，即情势时段；长时段，即结构时段），他是这群人里的代表人物。他建立的模型将经验性研究同某种理论维度结合了起来。他的“长时段”是一种具有哲学意义的工具，而这种工具又正巧“抓住”了20世纪50年代和60年代的情势，或者说与之形成了共鸣：这也是它获得成功的原因。另一方面，20世纪60年代初由让-皮埃尔·韦尔南（Jean-Pierre Vernant）构思出来的希腊城邦模型也给了我同样的感觉；还有20世纪80年代由皮埃尔·诺拉（Pierre Nora）提出的“记忆之场”这一概念，在我看来，它也属于这种中间之物。“记忆之场”既不是一种单纯的描述工具，也不是一个纯理论性的命题，因此受到了广泛欢迎。我们之后会再提到这几个例子。

很明显，我所向往的形象，就是第三种。我通过这种方式成为我儿时梦想成为的水手，当然，并不是真正意义上的水手。

所以，在您看来，第三种立场必然就是历史学家的立场咯？

是的，但是有两点要说明一下。这种立场绝不是专属于历史学家的——所有从事社会科学工作的人都可以属于这一类。而在这些专业领域中，没有什么事情是必然的。你必须有成为历史学家的意愿和行动。

不过，自19世纪末以来，历史学家都只是擅长某个特定时期的研究，然而您在研究了古希腊以后，又涉足了各种不同的时期、概念和对象。您如何定义您自己的研究领域？

年复一年，一个研究领域逐渐形成，最终变为“我的”研究领域，这个领域的划分可不是一蹴而就的。“我的”研究领域只代表我的研究历程，完全不是里程碑或者产权一类的东西。简单来说，我的研究可以分成三个不同的领域。第一个领域是古代世界的文化史，受到了让-皮埃尔·韦尔南的历史人类学的启发。这个领域与我在20世纪70年代中期至80年代末在斯特拉斯堡大学和梅斯大学教授希腊史的经历有直接关系。我把自己那篇关于古希腊人和蛮族，进而研究相异性的论文中所讨论过的问题做了进一步延伸，随后，通过各种巡回者的形象、边界人物（尤利西斯、阿纳卡西斯、阿波罗尼奥斯）、地点（埃及、阿卡迪亚）和时刻（古希腊人与古罗马人相遇的时刻），我的研究最终聚焦在文化边界的问题上。这个研究思路最终在1996年促成了一本名为《尤利西斯的记忆：古希腊的边界叙事》（*Mémoire d’Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*）的作品。

第二个领域是历史编纂学，也就是研究历史的历史学，它包含两个方面：一方面是关于古代的研究以及如何探讨古代习俗的历史，在这方面，我循了阿纳尔多·莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）和皮埃尔·维达尔-纳凯（Pierre Vidal-Naquet）的足迹；另一方面是由米歇尔·德·塞尔托（Michel de Certeau）开启的我对“历史书写”的思考。1980年，我的第一本书《希罗多德的镜子》（Le Miroir

d’Hérodote）已经处在了这几个研究方向的交叉点；而我关于菲斯泰尔·德·库朗热（Fustel de Coulanges）的《古代城邦》（*La Cité antique*）还有他的文章的研究则在1988年促成了《十九世纪与历史学》（*Le XIX e Siècle et l’Histoire*）的出版，这也是我第一次冒险涉足现代历史编纂学。

随着记忆浪潮的涌现和柏林墙的倒塌，对时间的思考出现了，也就是说，越来越多的人意识到，我们与时间的关系正在发生变化。在我们的社会里，未来变得不那么明显了，也就不那么有驱动力了。第三个领域也给我此前的研究带来了新的启发，这体现在我们后面会谈到的《古代人，现代人，野蛮人》（*Anciens, Modernes, Sauvages*）和《历史的证据》（*Évidence de l’histoire*）这两本书中。

这些研究课题各不相同，而您关于希罗多德的论文——也就是日后的《希罗多德的镜子》却证明它们有着共同的根源。

其实最初在选择希罗多德这个课题的时候就已经存在深入研究的可能了，因为我意识到，研究希罗多德可以带出一连串的问题——尽管我当时并不知道具体都有哪些问题。

希罗多德首先给了我这样一个机会：从一个人的作品出发，探讨历史与人类学的关系。这也是审视历史书写方式的一种途径，即以一种新的视角看待事物，这种视角不同于此前一直将修昔底德这位被19世纪公认的正宗历史学家奉为经典的主流视角。我当时想指出的一点是，人们一直以居高临下的姿态看待希罗多德，但他并不仅仅是修昔底德口中那个尚显“天真”的先驱。

与第一个研究课题一同出现的还有相异性问题。这个问题在20世纪70年代很热门，引起了广泛的讨论。在这个问题上，希罗多德同样是一个有优势的切入点，这体现在他描述其他人，也就是非古希腊人的方式上面。我感兴趣的是他对斯基泰人的看法。作为游牧民族，斯

基泰人在某种程度上被视为古希腊人的反面，因为在后者看来，只有城邦生活才是好生活。然而，希罗多德并没有将这些游牧者单纯地记述为负面的、一无所有的人类（正如16世纪那些以无信仰、无法制、无国王著称的野蛮人），而是赋予了他们一种正面的特质，也就是那种无法捕捉、无法触及的特质：没有道路（poros）能通向他们，但他们能够利用这一点躲避征服者。这正是波斯侵略者的写照，他们永远无法干脆利落地打一场输赢一目了然的胜仗，而且为了避免灾难的发生，他们最终不得不匆忙班师回朝。在希罗多德看来，日后的希波战争中，波斯大军以失败告终，这正是斯基泰人远征的重演。很久以后，托尔斯泰在提到拿破仑出征俄国和拿破仑的悲惨下场时，也引述了这个先例。

希罗多德的《历史》是一部跨越已知世界的游记，同时也可以说是一种文化理论。他通过成对的结构性两立概念（北/南、热/冷、年轻/衰老）构建世界，这并非他的发明，可他却让这种构架活动起来，这也使希罗多德被后世称为古代的列维-斯特劳斯——我很乐于强调这一点。

这就是希罗多德带给我的一切。总而言之，他赶上了人们当时对人类学产生的广泛兴趣，也给了人们验证这种兴趣的机会。当时，历史人类学和结构主义正大行其道，而克洛德·列维-斯特劳斯则以守护神的形象俯视这一盛况。

说到这里，您没有在历史和人类学之间踌躇过吗？

当我决定要研究古希腊时，在提交论题之前，我特意去剑桥与摩西·芬利（Moses Finley）谈了一次话。我当时在翻译他关于古希腊的著作《希腊早期》（*Les Premiers Temps de la Grèce*，1973）。那些年，芬利的著作在古代经济社会历史方面被大量引用。他因美国的麦卡锡主义[注]风潮“流亡”到英国，这次“流亡”也赋予了他一种

英雄形象。冒昧地说，尽管年龄和立场有别，我们相互之间已经开始惺惺相惜了。他很快意识到我的兴趣与他截然不同，可他还是十分宽容地倾听我当时尚不知该如何表达的东西。对我来说，他生前一直是一个包容而热情的交谈对象。《历史的证据》正是为了纪念他而写。在之前的那次交谈中，他鼓励我重新审视古希腊国家的问题（也就是今天所说的古希腊身份）。这个古老问题的核心观点是，古希腊人未能建立一个国家，而德国人却做成了古希腊人做不到的事情。德国人在研究古希腊人时抓住这个问题不放，可很显然，根据19世纪的观点，古希腊人根本没想建立国家，他们有其他考虑和计划。

最初的论文课题后来发生了改变。希罗多德起初的确只是我思考课题时不得不涉及的一点，可最终他成为我研究的中心对象，而我研究的正是他再现他人的方式问题。那时正流行《年鉴》（*Annales*）杂志接受并推崇的“再现历史”。但是课题的转变也同一个外部事件有着密不可分的关系：我凭借辛格-波利尼亚克基金会授予的奖学金用一年时间进行的环球旅行。从巴黎高师毕业后，我就想乘船出去看看世界，这也是一种简单的逃离旧世界和它“幽闭的文明”的手段——列维-斯特劳斯在他的《忧郁的热带》（*Tristes Tropiques*）中用这种说法来形容他在1935年横渡大西洋时的精神状态。我在马赛乘货轮出发，并且选择了传统航行方式作为这次旅行的主题，尤其去了印度尼西亚，而这次航行对我来说也是一次与人种学的亲密接触。我当时已经对人类学产生了兴趣，因为此前读过一些相关的古典作品；而在上过几次让-皮埃尔·韦尔南、皮埃尔·维达尔-纳凯和马塞尔·德蒂安（Marcel Detienne）的研究生课后，这种兴趣越发强烈。不过，真正幸运的是，在印度尼西亚，我在克里斯蒂安·贝勒拉（Christian Pelras）的“地盘”上受到了他的接待，他是研究苏拉威西岛（也叫西里伯斯岛）布吉人的专家，邀我体验了几周他作为人类学家的日常生活。这是一次宝贵的经历，为此我一直对他深表感激。

在这次旅行中，我确实考虑过是否要转投人种学。我在印度尼西亚各处游历了半年，这个国家让我着迷。最后我还是没有转行，也许是因为缺少胆量：我没敢下这个决心。转行意味着要学习好几门语言，尤其是荷兰语，而我当时已经产生了从历史人类学的角度研究古希腊的念头。我还在接受（当然是批判式的）古典教育，这样继续下去可能更轻松一些。此外，不容忽视的一点是，我们（围在韦尔南身边的一小帮人）当时感兴趣的古希腊完全不是最受学术界公认的那个古希腊，所以从科研的角度来看，这里面有一些令人激动的东西，而且也算是在制度上迈出的一（小）步。

我十分确信但很久以后才斟酌透彻的一点是，这次旅行，还有这些思考，都在很大程度上改变了我研究希罗多德的方式。我并没有改变专业，然而，这个日后成为《希罗多德的镜子》以及我的长期研究方向的论文课题，我对它的研究方式却因此发生了实实在在的改变。人类学，也就是关于构建他者的思考，占据了更加核心的位置。后来我又读了米歇尔·德·塞尔托关于游记和历史书写的著作，这对我研究希罗多德这位行者，这位历史学之父，这位传统视角下的说谎者的方式也大有益处。

而且古代史在当时的地位与今天也有很大不同。

选择古代历史，就等于选择了一种能够让过去显得合理的研究方式。所谓合理，就是我们当时常说的“适于用来思考”（bon à penser）[注]。这是一种审视一段历史的新视角，而我那时对这段历史只有一些肤浅的认识，也只读过那些我们在中学时代曾绞尽脑汁翻译的文本，这些文本都有着古典文化的沧桑外表：从文学角度来看，它们十分优美，蕴含着一种已经失去活力的人文主义，却似乎与我们的关注点相去甚远。相反，韦尔南、维达尔-纳凯和德蒂安的研究则为重读这些文本提供了些许线索，同时也包含了20世纪60和70年代人文科学正如火如荼争论的核心问题。历史不是当下，却完全为当下所关

注。从这种状态中获益的就有古代史，尤其是古希腊研究，因为大家都认为，在研究神话、民主或者柯奈留斯·卡斯托里亚蒂斯（Cornelius Castoriadis）在其《社会的想象性建制》（*L'Institution imaginaire de la société*）中提出的“想象”这一概念时，自然就应该提到古希腊人。

伴随着这种几乎有些激进的态度的，是对以索邦大学为代表的古典文化或者狭隘人文主义的无差别否定或批判。而不无讽刺的是（学校领导也让我们意识到，我们并不会像想象中那般受到这所大学的欢迎），这所大学由我们建立，我们却把它视为应划清界限的代表。研究古希腊，没问题，但研究的不能是古希腊研究促进会代表的那个古希腊，尽管我们完全支持古希腊研究。不过这两个立场可以同时支持，因为它们本质上是一回事，即对古希腊的痴迷和对某种古典传统的摒弃。

这一点在今天或许有些不太好理解，毕竟这两者的区别已经消失殆尽了。20世纪70年代的那些激烈争论早已离我们而去；我们当年在阅读希腊文献时会明显感觉自己同时在进行思辨，如今这种感觉也已消失。那些曾经被视为异端的东西，有一部分被纳入古希腊研究，而其余的部分则被学科的惯常运作所击败。真正意义上的异端已不复存在；专业性必然有所提高（人们很早就知道怎样写文章才能在有审阅小组的刊物上发表）；实证主义重新占领高地；人们根据最新的（考古学、题铭学）材料修改甚至否定由那些抛砖引玉的前辈提出的内涵更丰富（也更冒险）的解读；调查表里重新出现了与其他历史学科（我只举两个例子：女性历史学及随后的性别历史学，或者情绪历史学）相同的问题。总之，就是一个学科常规的样子。

我们所经历过的独特时期得益于这样一种可能性：可以选择以古代为题来参与当代的讨论，但不用当代的方法去理解古希腊人或者把

他们当代化，同时又可以对僵化的古典传统抱持一种颇具批判性的态度。

很多人经常用“巴黎学派”来指代这一时期，这个学派的中心人物就是让-皮埃尔·韦尔南、皮埃尔·维达尔-纳凯和马塞尔·德蒂安。

这个称呼是外人给的，几个主要的当事人压根儿没想要这个称呼。跟所有同类称呼一样，乍一看它确实涵盖了一些东西，但它实在是太泛泛了，含糊不清，根本看不出来到底是怎么一回事。这个标签指的是一种从历史人类学角度探寻希腊世界的方式，主要是传统的古希腊世界。这种探寻方式主要从三个或四个对象着手：诸神、神话、悲剧和城邦。这个学派团体的研究范围在制度方面一直不甚清晰，不过古代社会比较研究中心（也就是后来的路易-热尔内中心）一直是这个团体的集合地——起初是在巴黎第六区谢弗勒斯路（rue de Chevreuse）一个小小的两居室，后来差不多就长期定在王子先生路（rue Monsieur-lePrince）奥古斯特·孔德（Auguste Comte）故居迷宫一样的底楼。一旦成为中心的成员，就意味着以这样或那样的名义与当时中心的主要人物一起从事研究，这些人物包括中心的创始人和长期担任中心负责人一职的韦尔南、维达尔-纳凯、德蒂安以及后来的妮科尔·洛罗（Nicole Loraux），她其实已经属于在20世纪80年代得到认可的下一代人物了。此外还有一些年轻的外国同人，他们曾经过来与前面的几个主要人物共事过一段时间。这里尤其要提到的是莫米利亚诺派来的里卡尔多·迪·多纳托（Riccardo Di Donato），他后来成了一名韦尔南式的历史人类学档案管理员和历史学家——韦尔南本人就结合了其两位导师的领域：伊尼亚斯·迈耶松（Ignace Meyerson）的历史心理学和路易·热尔内（Louis Gernet）的涂尔干社会学和希腊文献学。这个研究中心一直也算不上一个有组织的机构：大家匆匆路过，来了又走，走了又来，交几个朋友，有时候也会

闹闹别扭……它是韦尔南好客的真实写照，韦尔南总是时刻准备着对走进门来的人热情相待。

不过有那么几年，确实存在着一个“我们”，这个称呼尤其出现在进行共同调查研究和出版集体著作的时候——我就曾经参与过关于祭品的著作。这个“我们”也是为了将自己同关于古代的其他类型研究区别开来——所以我们很难在大学里找到职位，毕竟进入大学的门路一般都控制在“其他人”手里。维达尔-纳凯一直在大学里占据一席之地，他在这方面扮演着一种战略性的角色。我们中有好几个人的第一个大学职位都是靠他获得的，比如我。

但是这个“我们”最活跃、辨识度最高的时代却是在1975年以后，我那时在斯特拉斯堡。我一直关注着“我们”的活动，也同几个人保持着私人联系和友谊，不过地理上的距离让我与这个团体有些疏远——更何况除了维达尔以外，没有人从事历史编纂学领域的研究，而且当时对历史书写的探究也没有现在这么热门。

当时对历史书写的思考的代表人物是米歇尔·德·塞尔托。您是怎么结识他的？

我是通过马塞尔·德蒂安见到他的，当时我和德蒂安在一个研究祭品问题的工作小组里，最后合著了一本名为《希腊地区祭品的烹饪》（*La Cuisine du Sacrifice en pays gre*）的书。当时，为了充实内容，以及引入历史编纂学和理论角度，我们的注意力转向了关于祭品的各种理论，包括涂尔干（Durkheim）的《宗教生活的基本形式》（*Formes élémentaires de la vie religieuse*）。在一次工作会议上，我第一次听到了米歇尔·德·塞尔托的发言。我们当时在王子先生路的小书房里，他也在，一边吸烟一边不停地记着笔记，还用他那带有“金属”质感的嗓音发表了一两次意见。

我当时读了他的《历史的缺席者》（*L'Absent de l'histoire*），这是他在最新著作的“边边角角”写下的作品合集，探讨的也正是社会的“边边角角”。这本书首次提出了缺席状态下的历史叙事。不过对我来说意义最深远的文章，还是他对让·德·莱里（Jean de Léry）《一次巴西之旅》（*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*，1578）的解读。作为一名新教徒，莱里逃到了日内瓦后，只在里约热内卢待了几个月；不过在旅行故事结尾，他提出了“野蛮人”这个概念。口述性和写作的问题贯穿着这部作品，而它也在我的希罗多德之旅中一直伴我左右。我之后也有机会同塞尔托聊过几次，这些机会来之不易——并不是他刻意回避，而是他的日程被各地的会面挤得满满的，因为他不停地穿梭于各个团体、机构、学科和国家之间。我几乎完全不了解1970年以前的塞尔托，甚至并不清楚他是耶稣会士。这其实是好事，因为这个身份可能会影响我阅读他的方式——而且是负面影响。

完成《希罗多德的镜子》之后，我问他是否愿意加入我的论文答辩委员会，他同意了，因此我们有机会更深入地探讨人种志和历史之间的关系以及历史书写的问题。1985年，他建议我在圣地亚哥大学为他“代课”一个学期，他此前已经在那里任教多年。更令我感到受宠若惊的是，法国理论（French Theory）注在加利福尼亚州仍然大行其道。尽管是法语母语者（native speaker），我还是担心自己作为使者不太够格，但我很快发现，美国看待这些被归入后结构主义大杂烩的作家的方式，同法国解读这些作家的方式有很大区别。法国理论正在成为一种混合产物，最终转变成真正的美国制造产物。

您在自己的很多作品中提到过关于让·德·莱里的这篇文章，它对您来说很重要吧？

这项研究让我摆脱了单一的索绪尔的语言角度，从而引入本维尼斯特（Benveniste）关于表述的理论：表述的表面机制，即一切与叙

述者对其叙述内容的介入有关的东西，也就是本维尼斯特所说的语言中的主观性。塞尔托在阅读让·德·莱里的故事时就借助了这一概念。这对我来说是一种有决定性意义的方法，它转变了我对希罗多德的解读，也使我不至满足于人们常说的“结构主义”阅读（这里面可丝毫没有列维-斯特劳斯的影子），也就是罗列各种二元对立的游戏——它确实有意思，但也有局限性。当你注意到文本中各种不同的语级[注]，与此同时使用联诵[注]，不使用联诵，或者联诵行不通的时候，文本就具备了一种厚度和飘忽不定的复杂性，而这恰恰是结构主义视角试图抹杀的特性。这也是人们常常指责的一种肢解文本的行为，也就是给文本加上一道焊死的栅栏，而这道栅栏既不符合文本的深层结构，也不符合文本的呼吸。

此外，这一研究角度能够帮我理解所谓的希罗多德的“叙述策略”，从而跳出纯粹的实证性阅读方式，甚至实证主义性质的阅读方式——他去过那里吗？他见过这处古迹或者这条河流吗？他是在说谎吗？——这是评论他的叙事时最常用的方式，而且观点通常很极端：是的，他什么都见过；不，他什么也没看见。通过这种视角，也可以将文本针对的对象带入文本——根据他介绍某个部落、某种风俗或者某个事件的方式，我们可以想象当年古希腊听众或者读者所期待的内容。所有这一切有助于从文本自身出发，更加细致地读出更丰富的内容，而且不用跳出文本（但你并不会因此认为只存在文本性的现实）。而那时的我想做的就是在文本上赌一把，争取和希罗多德走得一样远，不过这绝不是在暗示斯基泰人从未存在过，或者希罗多德根本没去过他说的那些地方。

除了米歇尔·德·塞尔托，您的论文答辩委员会里还有哪些成员？

答辩委员会于1979年在贝桑松成立，主审是让-皮埃尔·韦尔南，成员还包括皮埃尔·维达尔-纳凯、米歇尔·德·塞尔托和皮埃尔·莱

韦克（Pierre Lévêque），莱韦克是论文的正式导师，也是贝桑松的教授。韦尔南和维达尔都不能指导博士论文，因为他们俩都不是大学教授。还有古希腊和古罗马时代埃及专家弗朗索瓦丝·迪南（Françoise Dunand），她也是贝桑松的教授，对我很好；还有著名的文献学家朱塞佩·南奇（Giuseppe Nenci），他是比萨高等师范学校的教授，曾经写过好几篇关于希罗多德的文章，他跟莱韦克和韦尔南的关系都不错。莱韦克在1968年成了一名坚定的共产主义者，而韦尔南很久以前放弃了这一信仰。南奇也在答辩委员会里，这对我来说似乎是一个走向国际舞台的好兆头。可事实是，他非常反感这种工作，只是当时没敢说什么，事后才表态。

第二年出版的那本书反响好吗？

在《世界报》（*Le Monde*）和《新观察者报》（*Le Nouvel Observateur*）这样的主流媒体中反响很好（有一篇雅克·拉卡里埃［Jacques Lacarrière］的文章；还有一篇的作者是莫娜·奥祖夫［Mona Ozouf］，完全出乎我的意料），但是不要以为《希罗多德的镜子》在古代艺术的小圈子里也广受赞誉。不过还是有些人产生了兴趣，这本书也算有销路，尤其是在美国（正好借着以斯蒂芬·格林布拉特［Stephen Greenblatt］为代表的新历史主义的风头），并且被翻译成多种语言，现在仍然有售。不可否认的一点是，有人批评这本书“刻板”、有些诡辩的味道和赶时髦，这倒也不无道理。反对的呼声来自“历史学家们”，他们认为这本书要么太理论化，要么过于文绉绉，或者两者兼具。另外，我第一次申请古希腊历史教师的职位时，全国大学委员会拒绝了我的申请，认为这项研究内容“不属于历史学范畴”。这个学科的评审机构给出的裁决就是这样。这其实就是一种非常明显的反对呼声，幸好这并不是最终结果。不过，我觉得还是有人始终认为这并不（真正）属于历史学范畴，就好像这世上存在着一个如同米原器[注]一样的历史学定义似的。

我们再回过头来聊聊您在论文研究伊始进行的那次旅行吧。您后来重游过印度尼西亚吗？

不，我没机会回去，也没兴趣回去。我不太想完全以游客的身份再回到那里待上两三个礼拜。当年在那边的时候，我确实也勉强算是个游客，不过我的旅行方式不同，条件也非常宽松。在那个年代，外出旅行可比今天方便多了，完全没有安全方面的问题，想去哪就去哪，只要你有时间——我就有的是时间。比如我当年在摩鹿加群岛[注]逗留了几个星期，如今一个欧洲青年是否能在那里享受到我当年受到的盛情款待，这就不好说了。另外，印度尼西亚自身也发生了变化。虽然明白不应该走“还是从前好”的下坡路，可印尼除巴厘岛以外的旅游业仍然欠发达却也是不争的事实。我登上过各种类型的船，包括曾经为了从苏拉威西岛[注]去往摩鹿加群岛而乘坐的一艘警用哨艇。每艘船都会搭载一些乘客，他们一般待在甲板上；而我由于轻装简从，警员们就好心地让我睡在他们逼仄的休息室里的一条长凳上。我们聊了很久，用我不太懂但能结结巴巴说上几句的印尼语，以及他们几乎听不懂的英语。

当年大家都热衷于旅行。那个时代的青年——至少是西方青年，都“奔走在路上”。多亏了那笔奖学金，我的旅途还算舒适。我有时不得不乘飞机，但也坐过不少次船。这就是那次环游世界一整年的另外一个特点：既有列维-斯特劳斯的一面，也有约瑟夫·康拉德（Joseph Conrad）的一面。在货船上横渡印度洋对我来说是一段宝贵的经历。想象一下：新加坡海湾的灯火，在潮热的夜晚忽明忽暗；货船靠岸，我与部分船员一同登陆，来到这个他们几周以来心心念念的中途站。我当然不是一艘三桅大船的二副，但作为一艘没有乘客的船上的乘客，我的地位还是比较有意思的：可以随时进入舰桥和海图室。

抛开这次经历不说，对旅行本身的痴迷是否贯穿了您的全部作品呢？

这种对旅行的热爱，对别处的好感，不愿滞留一地，想不停游走，不希望被某个地方、某个时期、某个学科或者某个行业所束缚的渴望，在我心里异常强烈。我觉得战后出生的人普遍有这种探索世界的愿望，而在20世纪60年代，这个愿望也很容易实现。它同时也反映出我们对自己生活的这个世界感受到的失望。我们是在战后的沉默中成长起来的，之前那段时期的历史无人言说。后来发生了印度支那战争——我对这场战争倒没什么印象，不过对再后来的阿尔及利亚战争的印象就深多了。还是个孩子的时候，我们就很清楚地意识到不对劲。最终，戴高乐重新掌权，如今所有人都无限崇拜他——要说他是个伟人，也确实有几分道理；但在他的七年任期里，由于他的过分炫耀，我们还是觉得有些压抑，就好比在一出戏里，通常很难看出演员自己有多入戏。

您刚才提到了战后的沉默：这对您来说是一个很突出的元素吗？

我觉得有一种说法很能代表战后几年人们对之前那段时间的态度："像看待四〇年那样一点也不在乎。"[注]对于我们来说，四〇年指的自然是1940年。还有另外一种也很奇葩的解释，我已经想不起是谁说的了，认为四〇年影射的是恺撒征服高卢。当然，那一次征服他又失败了，不过离"4"之前50年更近一些，而不是"4"之前40年。[注]无论如何，人们显然是想要忘记这段刚刚发生抑或十分久远，总之被置于时间之外的过去。

回想过去，这种对战争保持沉默的态度完全是那个时代所特有的。战争刚结束时我还年幼，所以自然对那个时代没有任何印象——更何况我当时生活在阿尔贝维尔（Albertville），那是萨瓦地区

（Savoie）的一个小城市，并没有很明显的战争烙印。我只记得在我家附近已经被烧毁的兵营。

您的父母是如何度过战争时期的？

我的父母于1939年结婚，并想出了定居卡昂（Caen）的“好”主意。我的父亲入伍后一直驻扎在斯特拉斯堡附近，直到1940年6月。我的哥哥出生于1940年2月，我父亲曾经短暂获准去看他。后来父亲成为战俘，直到五年后获释才得以再见到我哥哥。像其他成千上万的人一样，我母亲和我哥哥也曾经四处逃难。在法国兜了大半圈之后，他们最终来到阿尔贝维尔-萨瓦地区是我母亲的故乡（我的外曾祖父在萨瓦地区并入法国时是阿尔贝维尔市长）。我父亲于1945年获释时，由于他们留在卡昂的一切都已经被毁掉了，我们全家干脆留在了阿尔贝维尔。父亲重新拾起战前在一家保险公司的工作，不过待遇并不算好，毕竟他离职五年，公司虽然恢复了他的职务，却像对待新人那样对待他。战后的生活并不轻松，家人分开五年后重聚对任何人来说都不容易。关于战争的事根本不能提。对于任何与被俘有关的问题，我的父亲都一语带过——除了几个小故事，以及在我们抱怨哪道菜不好吃的时候，父亲会提到他那段缺衣少食的日子。

您的父母属于哪个社会阶层？

中产吧，不过已经走下坡路了。我的外祖父在里昂做医生，后来投身政界，可惜英年早逝，留下一家人生活得风雨飘摇。我的外祖母像她那个阶层的所有女性一样，没有工作，勉强靠在诊所里打工维持家用。我母亲倒是受过高等教育，这在那个年代并不多见，她也是半工半读。不过婚后我父亲就不允许她继续工作了，她一直觉得很遗憾。我祖父作为士兵参加了“一战”（当时他已经有两个孩子了），德国占领巴黎那段时期他积劳成疾，于1946年去世。不知道为什么，祖父那样一个严肃而刻板的人会娶一位画家的女儿，那位画家的职业生涯始于第二帝国，彼时已小有名气，他叫保罗·雅曼。童年时期，

我们就被他的几幅油画（主要是史前主题的大幅油画，不过也有几幅高卢和古罗马主题的作品）所围绕，那些油画装点着祖父让人在诺曼底的伊波尔（Yport）修建的巨大家族别墅；而在我父母家里，公开嘲笑曾祖父的油画反倒成了一件高雅的事情。他靠画肖像画谋生，其他时间则沉迷于他的爱好：跟着布勒伊神父(注)探索史前文明。

所以说您是在距巴黎很远的阿尔贝维尔长大的？

只是前六年而已。我父亲后来又回到巴黎工作，还是在同一家保险公司任职。我们在科隆布（Colombes）(注)安顿下来，这或许是受经济条件所限（我们家有三个孩子，而且外祖母也由我父母赡养），也因为我母亲认为这样对孩子来说更好。我们家有个小花园，我们都是穿过大半个城市自己步行去上学。所以严格来说我们并不在巴黎——首都并不在我的童年记忆中。我们要乘火车，在圣拉扎尔站下车才算到巴黎。

六年级(注)时，我进入了位于讷伊（Neuilly）的巴斯德中学（Lycée Pasteur）。教学楼是一栋依照卢瓦尔城堡的制式建于20世纪初的砖墙建筑，十分漂亮，而且带有某种外省的格调和气息——那里也不算巴黎，比如说，政治事件总是晚一步传到那里。在这个相当闭塞的小世界里，一部分学生来自郊区，另一部分是讷伊本地和巴黎第八区的孩子；而我记忆中经历过的第一次政治表达活动是阿尔及利亚战争末期的某个夜里发生的一次足以让人目瞪口呆的涂墙（taggage，这个词当时并不存在）行动。一天早上，我们来到学校时发现墙上写着各种以“秘密军组织必胜！”为主题的大标语。确切地说，我们并不是马上就看见了这些标语，因为学校管理层显然无力应付这起突发事件，校门一关就是好几个小时，我们只好站在人行道上，一边干等一边传各种闲话，外面的世界仿佛突然之间硬闯了进来。这些标语是谁喷上去的？我想我们一直也没能搞清楚。这种带有些许外省气息，甚至是天主教味道的一面也很明显地体现在对知识的偏好上：萨特当

然不算陌生，不过我们也会读让·拉特吉（Jean Lartéguy）[注]的作品。我记得我们有一天讨论的主题是，作为在传统主义学界盛极一时的反动派小说家，米歇尔·德·圣-皮埃尔（Michel de Saint-Pierre）[注]到底能不能被视为属于年轻人的思想家。

其实，无论从哪方面看，从巴斯德中学的哲学课堂来到路易大帝高中的高师文科预备班，面对来自全国各地的生源、对师范学校入学考试的全力以赴以及拉丁区[注]知识分子界和政界的动荡，这一切对我来说都是一种震撼。

您都有哪些感受呢？

当年的拉丁区并非今天这般绵延着无穷无尽的服装店。进入拉丁区意味着一下子接触到了咖啡馆里烟雾缭绕中的讨论、众多票价低廉的电影院、书店——提及书店，这里首推弗朗索瓦·马斯佩罗（François Maspero）[注]的“读趣”（La Joie de lire）——以及政治生活，也就是各种聚会、互助会[注]集会和游行，还有并不总是那么美好的大学食堂和孤独的夜晚。我的幼年在外省的一个小城市度过，随后我在科隆布住下，开始频繁出入巴斯德中学及其周边构成的另一个外省。我刚才说过，想要“去巴黎”，得坐火车到圣拉扎尔站。幸运的是，从十四或者十五岁那年起，我有了一辆小摩托。在那之前，我从未参与过这种知识分子间的政治风潮，现在却怯生生地闯入了一个“风起云涌”的世界。在当时，那种探索和想要找回逝去时光的愿望何其强烈！班上有几个同学让我有些手足无措，他们好像什么都知道，而且出于革命友谊，他们还处处向做不到这一点的同学显摆……

接着就发生了1968年的“五月风暴”……

还没。时不时能听到“法国人的法国”那帮人在拉丁区搞突袭的消息。也就是一些“小打小闹”——我们那时都这么说，还有几次小冲突。当时主要是各种支持越南的委员会在为反对越战做动员。共产主义学生联盟内部斗争非常激烈，讨论的内容已经超出联盟活动分子的圈子了。高师教师路易·阿尔都塞的光环越来越大，与此同时，高等师范学院认识论俱乐部也开始发行一份名为《分析手册》（*Cahiers pour l’analyse*）的十分吓人的杂志，俱乐部当时的秘书以及后来的负责人是让-克洛德·米尔纳（Jean-Claude Milner），其中第8期的标题是“卢梭的非思想”，开篇文章就是阿尔都塞写的。之后出现了伟大的东方红，马斯佩罗书店出售的毛主席的小册子开始到处流传。

这段时期正好是我备考师范学院的那几年。那几年也说不上特别奇怪，不过那段时期尤其让我体会到了一个制度、学院和政治混杂在一起的拥挤的世界，一个与现实脱节的世界。列维-斯特劳斯、福柯、拉康和巴特，巴劳特[注]在奥德翁剧院的几场演出，戈达尔的电影，新小说等为我打开了知识新世界的大门，不过，要知道，这一切都发生在课堂外。法语课上使用的基础教材依然是《拉加德和米夏尔》（*Lagarde et Michard*），而拉加德正是我们的老师，他绝对是个好人。他从来不会说出《拉加德和米夏尔》这个名字，而是说“拿出教材，翻到第……”在大学预备班这个越来越狭窄的天地里，我们最强烈的愿望是外出，以逃离这种软禁式生活和填鸭式教学。有些人走上了活动分子之路，多少被当初鼓动他们的革命理想带偏了；而另外一些人出于这样或那样的原因没有走上这条路（虽然在这些小圈子里还是很讲究随大流的，哪怕只是言语上的跟风）。不过1968年产生的影响还是让所有人都措手不及。

从阿尔及利亚战争结束到1968年之间的几年让我们对老师传授的东西失去了信仰。在这方面，我们和年龄稍大一些的学长可能有所不同，尽管只相隔几年而已。对于我们来说，我们深知，除了享有特殊威望的哲学以外，老师留给我们的所有作业完全都是捏造出来的，可

这些作业又是通过入学考试的必要条件。我之所以说“我们”，是因为大家普遍有这种感受，虽然有些同窗很适应这些规范，轻易就能得到理想的成绩。而最聪明的那帮学生里，有些人无法完全屈从于这些限制，或者正相反，带着极端的热情做过了头，导致任何一名阅卷老师都会感到他们明显有些出格。所以说我们当时的处境很微妙：真正关键的知识，真正重要的问题，真正该读的书，其实都在外面的世界里。

然后就发生了“五月风暴”。有些人参加了运动，有些人完全置身事外，有些人全身心投入——之后又急速平息。我想，正是在那个时期，我产生了去做些别的事情，去探索别的东西，与当下拉开一定距离的愿望。1969年一整年，我几乎只在水族馆剧团搞戏剧创作，这是高师的剧团，可里面只有两个高师的学生。我们排练了一出名为《君子共和国》的戏剧，是根据《布瓦与贝居榭》（*Bouvard et Pécuchet*）注中关于1848年革命在沙维尼奥勒的那一章创作的。这部戏剧兼具剧本编写和即兴创作，布莱希特的间离理论当时还在流行，我们又一再强调团队合作的重要性，这一切导致排练经常延长至深夜。这段短暂却多彩的经历没能持续下去，因为水族馆剧团第二年就决定在雅克·尼榭（Jacques Nichet）的带领下走上专业道路。于是我重新回归学业，更确切地说是开始拜读《奥德赛》。之所以选择古希腊，并非是为了避开当下——毕竟我师从的一些教授在研究古希腊的同时也在与当下的问题进行着斗争——而是想站在圈外看问题。

之后的几件事都赶在了一起：学业接近尾声，已是明日黄花的戴高乐主义光环不再（蓬皮杜上台也不是多么振奋人心的事情），我对人类学书籍的兴趣渐浓，周游世界的诱惑与日俱增。这些因素加在一起促使我邂逅了希罗多德：我在一个新的问题中重新找到了方向。

您刚才说，哲学幸免于学术界的名誉扫地，可是您为什么没有成为哲学家呢？

哲学在当时被视为入选者们唯一真正思考的学科——其他人则都是费力不讨好，默默无闻，顶多记忆力超群，不过也就这点能耐了。黑格尔、马克思和福柯这些人物占据主流；阿尔都塞和德里达也都在高师。我们在高师预备班的教授勒内·谢雷（René Schérer）也扮演着启蒙者的角色，随便举个例子吧，他引导我们通过莫里斯·布朗肖（Maurice Blanchot）的文章对马拉美展开思考。在哲学的世界里，精神分析学、语言学、人类学和马克思主义（及其变种或旁支）相互交流，相互碰撞。哲学俨然成了最高级的学科：由它来评判所有其他学科。当时应招的学生可能有很多，但我们都知道，最终入选的寥寥无几。

当然，哲学对我也有诱惑力，我也想去应招，不过我觉得自己无法入选。在我们看来，只有那些个性最鲜明的同学才敢去争取哲学家这个名头。他们中最引人注目的要属居伊·拉尔德罗（Guy Lardreau）了。他于2008年去世。他既是拉康派，也是阿尔都塞派，不过后来变成了阿尔都塞的激烈抨击者。他是哲学统考的状元，绝对是闪闪发光的人物，满腹经纶，嗜烟嗜酒，特别会讲故事，模仿的功夫也令人忍俊不禁（比如模仿我们的教授，我记得他模仿马尔罗也是一流）。他对几乎所有事情都有着坚定而不容置辩的观点。他刚刚在法国水星出版社（Mercure de France）出版了自己的第一部小说《ε的头发》（*Les Cheveux d'Epsilon*），这又给他的光环添上了一笔。他显然是我们这个小群体的头号人物。还有米歇尔·介朗（Michel Guérin），他当年从头到脚都是萨特派哲学家的行头（必穿的羊皮里上衣，Boyards牌玉米卷纸香烟，住在巴黎第6区一家小旅馆的房间里）。克里斯蒂安·让贝（Christian Jambet）比我们稍微年轻几岁，也是圈里人，曾与拉尔德罗共事，他们俩当时都是欧塞尔[注]的哲学教授。奥利维埃·罗兰（Olivier Rolin）也曾热衷哲学，后来变成了全职活动家，不过我们之间的共同点主要在于，我们都曾经乘帆船沿着布列塔尼的海岸航行，他当时比我的经验要更丰富一些。

1. 20世纪40至50年代，以美国参议员麦卡锡为代表的反共和极右的排外运动。——译者注
2. 该表达方式起源于列维-斯特劳斯，他在谈到原始社会人类对待动物的态度时使用了这种说法，认为当时的人类除了那些适于用来吃的动物以外，也开始关注“适于用来思考”的动物。——译者注
3. 指20世纪60年代起源于法国大学，70年代风行美国的哲学、文学和社会学理论总称。80年代起在美国的大学掀起热潮，催生了诸如文化研究、性别研究以及后殖民时代研究等学科。——译者注
4. 即语言的级别，如俗语、书面语等。——译者注
5. 在法语中，通常情况下，若前一单词以不发音的辅音字母结束，而后一单词以元音字母开始，则出于节奏组的需要，这两个字母要拼在一起读，这种规则称为联诵。——译者注
6. 最能表明“米”的规定性质的器具。1米即米原器在0℃时两端的两条刻线间的距离。
7. 即印度尼西亚东北部的马鲁古群岛。
8. 印度尼西亚中部的一个大型岛屿，也是世界第11大岛。
9. 法文为“s’en moquer comme de l’an quarante”，是一句法国俗语，文中取了字面意思，其本意是毫不在意。——译者注
10. 此处指发生在公元前58年至公元前51年的高卢战争。——译者注
11. 法国考古学家，主攻史前文明，尤其是洞穴艺术。——译者注
12. 位于巴黎西北郊区。——译者注
13. 相当于中国的初一。法国小学为五年制。——译者注
14. 法国作家，记者，曾在军队中服役多年，参与过多次重大战争，其大部分文学作品与文章均为战争主题，尤其是阿尔及利亚战争。——译者注
15. 法国作家，记者，早年在出版社供职，热衷于政治活动，为保皇主义者，曾旗帜鲜明地反对戴高乐。——译者注
16. 路易大帝高中位于拉丁区中心。——译者注
17. 法国作家，翻译家，出版商。——译者注
18. Mutualité，拉丁区著名建筑。——译者注
19. 让—路易·巴劳特（Jean-Louis Barrault），喜剧演员，导演。——译者注
20. 福楼拜的一部未完成的小说。——译者注
21. 法国西北部城市。——译者注

那些启发过我的人

我们继续聊旅行的象征意义。您的研究与空间上的经历有着密不可分的关系，这是不是也多少反映出旅行对您的意义？

是的。有趣的是，对于《希罗多德的镜子》来说，最重要的并不是地中海，而是印度洋——那些希罗多德从未接触过的世界、天地、空间。《历史性的体制》（*Régimes d'historicité*）也是如此，我的思考随着旅行发生了改变：先是在波利尼西亚阅读了马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）的作品，我自己又带着谢阁兰（Segalen）的《远古人》（*Immémoriaux*）和梅尔维尔（Melville）的《泰比》（*Taïpi*）亲身游历这片群岛；随后去了旧世界的中心柏林，这座首都城市既体现出古代文化的力量——比如那些新古典主义建筑，又有受到过战争蹂躏的烙印。把以上这些世界——相距遥远的世界、古代世界以及现代世界——联系在一起的，正是“历史性的体制”这一概念，我越来越倾向于借助它来思考我们与时间的关系。关于旅行和研究的相互影响，可能有必要提一下我在20世纪90年代初首次旅居巴西的经历，当时我在圣保罗大学教一门课，于是就和列维-斯特劳斯有了交集。我并没有像他那样乘邮船穿越大西洋，但是我曾经探索过里约和瓜纳巴拉湾，诚然，我的所见与让·德·莱里已大不相同，即便同列维-斯特劳斯在1935年的见闻相比，也相去甚远，但我的探索却也让这些著作在我自己的人生旅途中扮演了另一种角色。让·德·莱里的《一次巴西之旅》被列维-斯特劳斯奉为“人种学家必读书”，而塞尔托也在研究他者书写时围绕莱里展开了思考。这已经不仅仅是书本层面的问题了；在旧世界和新世界之间恰恰存在着这样一个事件：野蛮人被创造出来了。

在您看来，是什么促使您开始对时间的问题产生兴趣的呢？

也许我们之前谈到的这次环球旅行就在其中扮演着某种角色吧。说到底，从几个方面来看，这都是一次时间上的旅行：首先，因为我在阅读康拉德和谢阁兰的作品时，带着一种对时间一去不返的伤感，同时我又真真切切地邂逅了一些地方和一些人，他们与时间的关系，同20世纪70年代中期的欧洲与时间的关系并不相同——于是我感到了一种时间上的差别，而这种感觉显然不是来自殖民世界所依赖的那套进化论的说辞。

这次旅行大概也能部分说明我为什么会立刻开始关注马歇尔·萨林斯的研究——因为这一次，我的思考还是建立在了人类学，而非古希腊世界历史的基础上。

从一种更富隐喻的角度来说，您在构思自己的作品时，与其说把它们写成一部结果报告，不如说是为读者提供了一次漫步，一种旅行，而这一次……

是的。说实话，这是因为我只会这么写。我通过这种方式来避免囿于某一个文本、某一种研究方式和某一个时期内。另外，经历也是必不可少的，而我感兴趣的正是对这些经历的记录，由此便形成了一个特定类型的著作，一种特定的写作方式。那些专注于某个作家、某个时期或者某个问题的人会觉得我的作品行进得太快，然而，我认为值得关注的——至少是值得我关注的，正是这种对某个作家或者某个问题的概览，哪怕会因此有所疏漏。在概览的过程中记下其中的重大转折和改变，发现柳暗花明的分水岭。我觉得我永远也不会针对某个给定的主题写一篇概论之类的东西。我完全能想象出该怎么写，而且写这种东西也不只是有用那么简单，但我既没有欲望也没有能力写，因为我总是想知道在一段时间以后，再过一阵子，问题是如何变化以及如何重新提出的，即问题的演变。

这也就解释了您反思某些问题的方式，即从各种不同的角度进行反思，似乎一个主题无法只靠一本书阐释清楚。

是的。我的作品之间确实有联系，但最大的特点是每一本都从前一本中的某些问题出发，再从另外一个角度延续前一本的内容，或者重新探讨前一本书中的某个问题，以一种不同的方式加以阐释。从这个意义上讲，这些书之间有着十分紧密的关系，却并没有形成什么体系。重复讨论的问题其实很少（相异性、时间、时间的变化以及时间中的变化），这些问题的提法在每本作品中都呈现出不同的形式，虽然用于陈述问题的元素各不相同，围绕历史这一概念的思考却没有停止，而且我希望它能够更加深入。我研究涉及当代历史的某个问题与我阅读使徒保罗的一份书信当然不是一回事——我并不想在这个问题上引起任何混淆，但本质上，这两个研究阶段，或者说这两种尝试建立课题的方法的基础是同一个问题。

您这种研究方式是受到了某个人的启发吗？

并没有一个真正意义上的榜样，倒是有几个具有启发意义的人物。尽管我的情况与皮埃尔·维达尔-纳凯没有可比性，但他出于自己的某些理由在过去与当下之间制造出流动性，因此很显然，他对我来说扮演着一个重要的角色。他作为一名历史学家，从古希腊人推及当代人的能力对我有着启蒙意义。正是与他接触后——这当然只是原因之一，这种我此前至少在直接思考时一直尝试回避的“当下”才终于渐渐获得了我的认可，并因此成为我思考和研究的对象。为了找到一种研究“当下”的方式，我花了不少时间，而维达尔-纳凯的做法对我产生了深刻的影响。您也知道，他发明了一种直接得多的方式，一种产生于疾风骤雨般的争论，并主张一种天然具备司法性质的历史风格的方式，即德雷福斯派的方式。这种方式的两部典型代表作品就是1958年的《奥丹事件》（*L’Affaire Audi*）和1987年的《记忆杀手》（*Assassins de la mémoire*）。

还有米歇尔·德·塞尔托，他通过固执地查阅17世纪神秘主义者的写作，不停地探寻着当代的关键问题，尽管当时我尚不能完全理解他这样做的深远意义。从这个角度来说，他是一个有着流动笔触的旅行者（游走于各种知识、经历与地点之间）；而在时间与空间的远方，他还扮演了一个启示者的角色。

让-皮埃尔·韦尔南则又是另一种影响，因为他对古希腊文化的研究，也就是对神话、诸神、祭品、悲剧和图像的研究，无法同他对当代挑战与讨论的积极参与联系起来——至少没有直接联系。他知道先后作为共产主义者和抵抗运动积极分子（甚至是在1940年6月18日以前）投身运动意味着什么。他所研究的古希腊与这一课题在他所在时代的存在意义显然有着密不可分的关系，但就他本人来说，与当代的直接联系更多地存在于对话中。当我有幸越来越了解他，甚至了解了他生命中最后十年里的友情模式的时候，我逐渐意识到了这一点。因此，在我终生探寻的几个问题上，包括什么是历史、为何称其为历史以及历史是一时的还是永恒的等问题，他对我影响很大，今后也是如此，只不过不像维达尔和塞尔托那么直接。

您是什么时候结识皮埃尔·维达尔-纳凯的？又是如何结识他的呢？

我是在1968—1969年度高师的一个系列课上认识他的，当时我在准备历史教师资格会考。在古代历史方面有一个关于古希腊宗教的课题，当时负责高师历史教学的老师是德尼·沃罗诺夫（Denis Woronoff），他邀请维达尔、韦尔南和德蒂安过来给备考的学生们上几节课。每次想起那段时光来我就会露出微笑：只有在“五月风暴”结束后才有人敢让这几个危险分子来完成如此高贵的任务！总而言之，他们来了。我当时是高师的一年级学生——之前提到过，我当时一心扑在戏剧上，得知他们来了，我就去听课。在古代史方面，我只上过高师预备班的课，学到的东西寥寥无几。那时的教授们总是反反

复复地炒热罗姆·卡尔科皮诺（Jérôme Carcopino）[注]的剩饭，只略作更新。我们当时浸淫在古代历史经典中的经典里，然而我之所以选择古代史，其实是因为我在此前的几年曾经读过乔治·杜梅齐尔。他的作品给人一种进入一个远古宇宙的感觉，而通过三元体系，这个宇宙渐趋明朗，变得可以为人所理解。

韦尔南来讲的是赫西俄德和时代神话——无懈可击的论证，准备充分的讲词，得体考究的着装。但他让我感到完全无法接近，我都没敢跟他说话。而且由于备考的学生们都用一种有些吃惊的眼神看着我，我甚至比平时显得更拘谨。德蒂安则是由于另外一些原因让我感到无法接近——他来了以后，从公文包里取出材料，聚精会神地讲上两个小时，随后迅速离开。

而维达尔-纳凯则是一种截然不同的形象。他来的时候书包半开着，语言远没有德蒂安那么有条理，也远没有韦尔南那么结构清晰。总之，他显得可爱多了！所以我跑去见他，对他说我打算读一个古代历史的硕士学位。高师一年级应该拿到学士学位，二年级就要准备硕士学位了。由于他当时正在研究荷马，他就向我推荐了《奥德赛》这个课题。他是那种一旦对什么东西产生兴趣，就一心扑在上面的人，如果我早两年或者晚两年遇到他，他给我的说不定就是另外一个完全不同的建议了！

我们的关系就是这样建立起来的。第二年，他就成了我的硕士论文导师。我研究的是《奥德赛》中的费埃克斯人；我为此系统地阅读了关于这个在人界和神界之间扮演中间人角色的民族的资料——作为穿梭两界的民族，这些费埃克斯人如同忠实可靠的艄公，将尤利西斯带回了伊萨基岛。我上过维达尔-纳凯的课，也上过韦尔南和德蒂安的课。维达尔鼓励我参加教师资格考试——反正也没有什么选择的余地（即便是1968年也没能击垮教师资格考试），不过他坚持要我考历史教师，而不是对我来说可能更容易一些的古典文学教师。成为历史教

师的关键是要有成为历史学家的合理资本，仅仅通过考试是不够的。从高师毕业并遇到芬利后，我登上了马赛的一艘货船，开始了环游世界的旅行，通过好望角，直奔新加坡。苏伊士运河当时还处于关闭状态。我循着康拉德的踪迹，却并未做足今后的打算。是回来重拾希腊研究，还是开始写作呢？我不确定。

您如何评价维达尔-纳凯在现实生活中的政治活动？他曾经在其晚期的一篇文章《我的德雷福斯事件》中提到，您有时会试图劝他收敛一些。

劝他收敛？没人能做到，也许韦尔南可以吧（热罗姆·兰东［Jérôme Lindon］可能也行，芬利勉强吧）。韦尔南对他来说始终是最重要的标杆：与其说韦尔南像是个父亲——他总是主动扮演全民老爸的角色，对谁都以“你”相称——倒不如说更像哥哥。我完全没有参与过维达尔-纳凯的政治活动——关于阿尔及利亚战争，显然没有；关于否定主义，也没有；他的那些诉讼活动，还是没有。他在那篇文章里提到的歧视是一件非常具体的事情：他在为一个名叫吕克·坦戈尔（Luc Tangorre）的年轻人奔走，这个人因强奸被判刑，而为他提供辩护的是维达尔的哥哥，一名马赛律师。维达尔-纳凯坚信这是一次错误的判决。我想我应该不是唯一一个试着劝他的人：我完全不了解案件，但是我告诉他，这铁定不是另一起“德雷福斯事件”。可他像往常一样，全身心投入其中；当时的总统是密特朗，司法部长是巴丹德，所以他还算有些门路。他依靠自己的地位、身份和声誉鼓动很多人参与到这起案件中来，但是结果很糟糕，年轻人的强奸行为属实，这对他打击很大。他在《世界报》上刊登了一篇文章，承认了自己的错误。那是我唯一一次主动介入他的政治活动。

不过你们还是时常谈到他的政治活动。

通常都是他在说。而且1975年至1987年间，我不在巴黎，而是住在斯特拉斯堡。我和他不常见面，即便见面也肯定不是为了聊他在

《世界报》和《新观察家》上定期发表的那些常规性文章或者他签过的请愿书。我从来都算不上是他的亲信，我们是一种不同的关系，因为我们面对彼此都保持着相当谨慎的态度。我是高师的学生，而他不是，这件事一开始还对我们的关系造成了负面影响，我很久以后才意识到这一点。我们在他的课上阅读分析古希腊悲剧时，他会存心让我来翻译，然后对我当时显然会犯的翻译错误做出一副大惊小怪的样子。

您属于“68一代”，又是维达尔-纳凯的学生，可您极少参与“城市活动”。您对此作何解释？

我之前说过，我从来都不是个政治活动分子。理智上，我是偏向极左思想的（这在当时也不算什么新鲜事），但我的信念始终不够坚定，无法相信大清早去某个市场上散发传单具有重要的意义。这当然属于一种缺乏信心的表现：怎么能把连自己都不太相信的口号强加给别人呢？

另外，我也从未完全相信请愿书的作用。我应该没签过几封请愿书，何况现在我已经不是那个圈子里的人，签得就更少了。我们可以认为很有必要把某件事说出来，至于请愿书是否得到回应，并不能抱太大的幻想。最后，在我所处的时代，萨特式知识分子已经不复存在了——尽管之后又出现了福柯式的“特殊知识分子”，这些人采取的立场通常更严格地限制在自己的研究领域之内。他们其实都是同一类型的变种。

所以就要置身事外吗？

不。虽然我不太相信一个知识分子说的话能有多大影响或者分量，但这并不意味着可以不去努力理解和表达。只不过在我看来，最好以自己擅长的方式去表达，而这样做的直接后果显然就是受众群体

十分有限。其实，我对我们的行动能力抱有一种间接的、与现实脱节的信心。这也是一个节奏的问题。

继大知识分子（最后一位就是萨特）之后，“媒体知识分子”又开始占据重要的地位——也许今天这种情况要缓和一些。这些人属于媒体界和政界，我们完全没有理由去与他们一争高下，这样做基本上是白费力气：他们就在那里，懂得如何同大部分人交流，如何引起记者的兴趣，可以说轻车熟路。我认为，历史学家的表达方式并不能被媒体界的人直接领会和接受，不过少数几个“公众历史学家”除外，维达尔-纳凯肯定是他们中的一员，皮埃尔·诺拉也位列其中。从这一点来看，教师也扮演着重要的角色，但是教师不可避免地要脱离现实，因为他们日复一日地着眼于新生代。他们不能只为当下培养人才，更何况这种“当下”也是日新月异的。

让-贝特朗·彭塔利斯（Jean-Bertrand Pontalis）曾经创立了一份名字非常精准的杂志：《思考时间》（*Le Temps de la réflexio*）。知识分子是秉着与时俱进的思想去研究思考时间的，而最佳的研究环境就是杂志，大型综合性杂志：他们在这些杂志上做出预判，提出假设，建立资料库，给出答复。在这种情况下，杂志就成了灯塔工的值班室和回声室，而那些长年累月在杂志上从事这些活动的人就是常驻值班员。一群固执的值班员。如今，杂志的电子化既是一种迫切需要，也是一种优势（毕竟一切都不停地变得唾手可得），然而在这个过程中，某种东西也丢失了：思考时间的节奏，这种节奏就体现在摘要这个东西上，而杂志也可能因此快速沦为数据库，也许相对来说更有趣一些，但也只是数据库而已。

您最初选择历史是为了回避当下，而您对时代的思考又把您拉回到当下。您曾经在不同场合提到过1993年的柏林之旅对您回归当下的影响。这到底是怎样一种转折呢？

我有幸于1993年在柏林生活了一年。作为柏林高等研究院（Wissenschaftskolleg）特邀研究员，我可以完全自由支配工作时间。柏林研究院是依照堪称鼻祖的普林斯顿研究院的模式建立起来的高等研究院之一。这种模式创立后被全世界大范围推广开来，法国则直到四十年后才意识到自己也可以建立这样的研究院。令我印象最深刻的是在柏林的漫步，是对这座陌生城市的探索。柏林墙刚被推倒不久，我们仍然能感受到刚刚逝去的城市面貌，当时的柏林还没有变成后来的样子，大大小小的工地展示着正在发生的转变。

探索之初，这座巨大的城市给我一种混杂之感：年代和风貌迥异的街区共生并存，似乎是有意在这边尝试某种城市规划的风格，又在那边尝试另一种。我们既会惊叹于这座威廉皇帝时代的城市（或者以其残存的样子存在）中建筑的规模和数量（甫一看到这座城市就会被20世纪初德意志帝国的威力和势力所震撼），也能接触到之后尝试其他建筑风格的街区；再比如选帝侯大街，既是交通主动脉和联邦德国的精美橱窗（重心后来从另一侧，即勃兰登堡门东边偏移回此处），又代表着战后的柏林，不过是重建后的样子。那些大部分只剩下门面的房屋也整修一新，这样做似乎是为了找回战前那个柏林的些许影子。另外还可以看到大块的方形空地，这是苏联红军攻克柏林后拆毁房屋的结果——这些空地同时也是历史的痕迹。还有柏林墙尚存时东联邦德国之间的无人区，原总理府的残垣断壁和地堡[注]都在那里。这块已经被折腾得面目全非的无人区也是历史几乎被抹去的痕迹。而在另一侧的民主德国，可以看到20世纪20年代那些非常漂亮的房屋，不过也都被毁得千疮百孔，墙面上的弹孔清晰可见，但在此基础上又可见民主德国在建筑上的现代主义尝试：亚历山大广场、高大的电视塔，还有混凝土贴面的房屋——说实话，这些房屋看上去更像是低租金住房，但却是政府干部专享的。这样一种不协调的城市景色让我几乎每走一步都能体会到不同的时间性，它们并存，相互碰撞，或者说只是无法嵌入彼此之中。那里有着某种空洞，某种空虚。所以在我看来，柏林这座城市属于历史学家，属于爱四下闲逛的人，因为这些人

的注意力不断地被这些与现实脱节的、相互不协调的时代所吸引，而它们折射出的正是20世纪支离破碎的历史。

柏林让人看到了城市与时间的一次明显而微妙的邂逅。我只是一个漫步者，我没有做田野调查，但柏林本身就是田野。对于埃马纽埃尔·泰雷（Emmanuel Terray）来说更是如此，他那时漫步于城市之中，也是个闲逛者，为其非凡的著作《柏林阴影》（*Ombres berlinoises*，1996）做着准备，让我了解到了他漫步的几条路线。这本书既是他追寻逝去时光痕迹的历程，也是他将历史作为“各种可能性的无尽墓地”进行的思考。他补充说，如果确实只有一种可能性会变为现实，“其他可能性则以希望或怀旧的形式一再重现”。直到那时，我对时间的思考一直是纯理论性的。柏林就如同瓜纳巴拉湾，标志着与具象化的时间制式的一次邂逅。

柏林即“田野”。这里面有一个人类学的核心词语，也反映出存在于人类学和历史学之间的这条路，这条您从某种意义上来说从未偏离的道路。

我一直对人类学感兴趣，主要是因为我刚投入研究时必须要接触历史人类学，尽管当时并不太了解这个词是什么意思。韦尔南一开始要求我们叫它历史心理学，最后还是站在了历史人类学这一边。维达尔-纳凯和德蒂安则一直力挺这种说法。雅克·勒高夫（Jacques Le Goff）在社会科学高等研究院将它固定下来并发扬光大。它到底是什么意思呢？首先说说它的反面。我们知道我们不想要什么，那就是索邦对古代文化进行的实证主义史学研究。所以这种说法是一面旗帜，一面具有识别性质的信号旗。可从正面来看，每个人，即便是我们这个小圈子里的人，对这种说法的解读却也莫衷一是。韦尔南的解读充满了历史心理学的味道；维达尔-纳凯不太一样，他同年鉴学派的历史观更合拍；德蒂安的观点则更接近列维-斯特劳斯的结构人类学。妮科尔·洛罗不久后呼吁将古希腊城邦“再政治化”。总之，将古希腊人

“人类学化”所采用的是由涂尔干和莫斯（Mauss）开创的方法，路易·热尔内继承了这种方法，而伊尼亚斯·迈耶松提出的历史心理学概念则对其加以完善。不过，对于我们这些最年轻（也相当无知）的一辈来说，提起“人类学”，想到的就是列维-斯特劳斯，这门学问的核心就是神话的阅读和比较神话学，这二者是通往古希腊世界的不二法门。

对于我来说，人类学和历史学之间的关系并未形成定论。历史人类学仍有待建设，它只是一项研究计划，而不是一套现成的方法。

您还与一份名为《历史与人类学》（*History & Anthropology*）的杂志进行过合作。

是的，吕塞特·瓦朗西（Lucette Valensi）和纳唐·华德（Nathan Wachtel）邀请我和他们一起为这份新杂志工作。杂志由一名美国发行人推出，意在向盎格鲁-萨克逊国家推介法国的历史人类学。具体来说，就是要把法语文章或资料翻译成英文后发表。雄心壮志是好事，但我们几乎没有找人做翻译的钱。于是杂志社的经营很快就陷入困境，并没有坚持太久，杂志本身倒是存续至今，现在在英国发行。这在某种意义上来说是历史学和人类学互动的最高潮。多亏了这次经历，我有幸能与吕塞特·瓦朗西和纳唐·华德进行合作。他们的作品最能反映出人类学在历史学上的雄心，并且在我看来是历史人类学最辉煌的成就之一——尤其是《犹太回忆录》（*Mémoires juives*，1986），这本书是两人共同开展的一项调查的成果，他们搜集了五十个关于生命、流亡和哀悼的故事，使这本书得以呈现历史人类学被记忆所吸引的一刻，而这一刻正是我们与过去的关系发生转变的标志。

您现在已经不再直接研究古希腊了，那么历史学和人类学的这种结合对您来说还剩下什么呢？

剩下一种态度，一种姿态：一种我不断努力尝试采用的遥远的目光，在久远的过去与当代世界之间的穿梭往返。这样做绝非为了得出“没什么变化”这样的结论，而是为了更好地发现将这二者区分开来的东西，二者背后的逻辑有何不同，以及我们是如何从前一套逻辑逐渐过渡到后一套逻辑的。至于人类学和历史学的“结合”，至今未有定论，而历史人类学也许正是因此才呈现出启发性的繁荣。我们先推崇一种研究方法，接下来就是正题了：确定我们的目标以及研究这一目标的方式。

“遥远的目光”这一概念，以及更广泛意义上的视觉的词汇场，在您的作品中十分常见。您可以解释一下原因吗？

“目光”对我来说扮演着一个重要的角色，这一点从我那本《历史的证据：历史学家看到了什么》（*Évidence de l’histoire. Ce que voient les historiens*）的标题就可以看出来。目光这个主题很明显来自古希腊历史编纂学，特别是来自希罗多德和修昔底德，以及更广泛地说，来自对古典希腊时期目光的推崇，在那个时期，看与知之间有着一种强烈的联系，而证据这一概念就是这么来的。列维-斯特劳斯提出的关于“遥远的目光”的假设对这一观点加以补充，历史学家和人类学家的研究角度因而得以相互衔接。“遥远的目光”指的是在野蛮人当中的生活经历使这位人类学家与其所属的社会之间拉开的距离，这种距离让他能够以外部观察者的身份审视其出身的社会，从而对比他在野蛮人那里的所见，看到自身社会中他本来无法察觉或者无法以相同方式审视的东西。这种既外在于其出身的社会，也始终外在于原住民社会的视角丰富了其关于野蛮人和其自身社会的思考。列维-斯特劳斯用“遥远的目光”这种比喻（来自日本的能剧）来说明这一点，不过我们也可以称之为陌生化（estrangement）：该如何构建距离，使它成为一种能用来更好地审视的工具呢？总归是要在距离两端之间穿行的。

我们继续谈谈对您和您的同代人来说具有重要意义的参考对象。您是否像很多人一样曾经受到过马克思的作品或者马克思主义思想的影响呢？

我在上学的时候读过一些马克思的东西，还有几部马克思主义经典著作，但是并不多。我不曾真正遵从阿尔都塞本人和阿尔都塞派关于阅读《资本论》的强硬命令。为什么呢？我也说不好。不过第一次读《共产党宣言》《路易·波拿巴的雾月十八日》和《德意志意识形态》时，我会有一种茅塞顿开之感：历史变得通俗易懂了。《路易·波拿巴的雾月十八日》中的分析极其有力，令人信服，而且还很奇特，不过我没有把它们直接应用到我的研究中。在古代史方面，争论的焦点是“奴隶制生产方式”。意大利在这方面走在前沿；在法国，探讨主要围绕伊冯·加朗（Yvon Garlan）和皮埃尔·莱韦克展开。维达尔-纳凯的评论性分析非常有说服力，他将奴隶纳入被排除在城邦之外的人这一更大范围中的做法也是如此：无论从哪方面讲，妇女、手工业者和奴隶都属于这一范围。至于人类学家，莫里斯·戈德利耶（Maurice Godelier）尝试把马克思主义和结构主义结合在一起。我以前确实经常同马克思主义者或者曾经的马克思主义者来往，比如韦尔南。他了解自己眼中的马克思，其著作就可以证明这一点。但是在我进入他的研究生班时，他研究古希腊问题的方法就已经与此无关了，不过也不存在背弃马克思主义一说。对我来说，真正起到启发和指引作用的，其实是结构主义、语言学、心态史学（或再现史学）、历史人类学、写出《话语的秩序》（L’Ordre du discours）的福柯和写出《历史书写》（*L’Écriture de l’histoire*）的塞尔托。

您曾经评价维达尔-纳凯为“富有洞察力的当下监视者”。这种评价是不是也可以用在您自己身上？

如果我对维达尔的这种评价可以用在我正在尝试去做的事情上，我会感到很高兴，不过这也不是我说了算的。

“监视者”这个词，如果没记错的话，是我从贝玑（Péguy）那里借用过来的。他并没有自称为“当下的监视者”，但他能让人联想到一个时刻警觉、时刻专注的人的形象。“当下的监视者”这个词也可以用在维达尔-纳凯身上，不过这一次的依据是老勃鲁盖尔的《伊卡洛斯的堕落》，维达尔-纳凯经常会凝视这幅画。这幅画也成了我为他而写的那本《维达尔-纳凯：历史学家其人》（*Vidal-Naquet, historien en personne*）的封面。画中的一系列人物各自忙碌着：一条船漂过去，一个农民与牛一同犁着地，几只绵羊吃着草，而在画面的一角，一条腿的可怜人伊卡洛斯正消失在海浪中。没有人注意到这一点。维达尔以恰当而有力的方式告诉我们，从本质上来说，他的职业，或者说他想成为的，正是一个看到别人看不到、不想看到或者没能力看到的东西的人。

做一名“富有洞察力的当下监视者”，就是要秉持一种与愿意完全置身于当下的态度完全相反的态度。他虽然在那里，但为了看到伊卡洛斯的堕落，他可以向旁边迈一步，也可以向后退一步，或者只是在他人沉浸在各自忙碌的事情，为各种紧急情况所累时能够抬起头来。“监视者”既完完全全在那里，又能够与正在发生的事情保持一定距离。他是一个值班海员，从舰桥去往值班室，又从值班室回到舰桥。

这种距离是历史学赋予的吗？

对我来说，是的，这正意味着重拾“遥远的目光”和在距离两端之间穿行这一主题。“当下的监视者”能够不断地构建保持遥远目光所需的各种工具。对于列维-斯特劳斯来说，就是要走上巴西的高原，从那里注视欧洲社会；对于韦尔南来说，则是结合其在抵抗运动和共产主义方面的经历，通过观察古希腊人来理解一种全新的构思政治的方式；而我努力的方向，则是通过当下思考过去，同时通过过去思考当下，也希望能收获一些关于过去和当下的知识吧。

1. 研究古罗马的历史学家，曾在巴黎高师担任管理职务，起草了颁布于1941年9月27日的关于考古发掘的“卡尔科皮诺法”。——译者注

2. 指希特勒的地堡。——译者注

我把时间花在突破限制上

1980年《希罗多德的镜子》出版时，您正在斯特拉斯堡教授古希腊史。七年后，您经一位历史编纂学老师举荐入选社会科学高等研究院。历史的历史学这个问题是如何重新成为您关注的焦点的呢？

历史编纂学当时已经出现在我的论文里了，我在论文中同时考察了希罗多德作为“人类学家”和“历史学之父”的两种身份，并根据米歇尔·德·塞尔托的著作提出了写作的问题，从而将这两种身份联系在了一起。但是在那本书出版时，我确实没想到有一天历史编纂学会成为我的“招牌”：我确实是在教古希腊史，而且我也对历史学家感兴趣（这在我的工作中也是不可避免的），但我尚未拟订一项有关历史编纂学的研究计划。而我在古希腊史和历史编纂学之间的穿行始于我对菲斯泰尔·德·库朗热的研究。是他使我逐渐意识到我真正想做什么；是他让我投身历史编纂学之路的探索，一面向历史书写发问，一面围绕我称其为“历史学世纪”的19世纪历史中的重大问题展开思考；是他让我得以接触到一系列如果我安于研究公元前5世纪或前4世纪的古希腊哲学家就显然不会想到的问题。从这个角度来说，我对菲斯泰尔感激不尽——虽然他本人乍看上去并没有什么讨喜的地方。

说到这儿，您又是如何开始对菲斯泰尔·德·库朗热产生兴趣的呢？

我对菲斯泰尔并不完全陌生，因为我每周都要从大学宫以他的名字命名的宴会厅前经过几次——大学是在1870年后由德国人建立的。注他曾经于1860年至1870年间在斯特拉斯堡任教。同他一样，我也在

斯特拉斯堡生活了十年，这种偶然也许加深了我对他的好奇吧。以上这些都有着趣闻的成分，还有些讽刺。不过他带给我的问题却不是如此：这位《古代城邦》的作者起初为了将“城邦”概念化付出了卓越的努力，为何随后却放弃了古代文化，转而将撰写一段法国历史作为自己的优先任务？在那个碰巧赶上历史学走向制度化和专业化的时期，他本可以成为古代文化的主要代表人物，为什么却没有继续从事古代文化研究？他在斯特拉斯堡时仍然是一位“全科”历史教授，他的课程每一年都在变换历史时期，不过索邦大学最终为他设立了第一个中世纪历史教授的职位。是什么让他从古代走向中世纪？另外，从历史书写的角度来说，菲斯泰尔身上体现出一种矛盾，即他曾经痴迷于方法，因此总有人不停指责他的作家身份。他花大把的时间为自己辩护，并强调这是对他最大的侮辱。

菲斯泰尔确实不是一个有吸引力或者热情的人，而且绝对不属于那种具有非凡魅力的历史学家（尤其是拿他同米什莱［Michelet］做比较的话）。他出生于1830年，1848年他十八岁[3]，1870年他四十岁，1889年他去世，他的生命贯穿了19世纪动荡的政治历史，他不停地遭遇欧洲革命的问题，并痛苦地经历了历史这一学科的一系列转变。因此，是他让我得以把对历史编纂学思考的所有线索集中到一起。

您为什么说他是一个不太有魅力的人物？

他确实不是。无论是从其著作还是从其为人来看，他都代表着最严厉的历史形象。他体弱多病，五十九岁便死于结核病，所以他完全不算是一个抵抗力强的人，这一点与米什莱截然相反（尽管后者曾在其日记中不厌其烦地记录所有与身体有关的事情）。人们在他身上体会不到对生命的渴望——没人能想象出他在斯特拉斯堡一边品尝阿尔萨斯红酒一边享用一道口感丰富的酸菜的样子。

他献身历史学的方式除了有严苛的一面，还有着别的东西。他拼命地工作，总想一直工作下去，直到最后一天。此外，他总觉得自己受到了不公正的对待，没有真正被年青一代所理解。他从不是一个被社会排斥的人，而且远非如此（他甚至获得了共和国所有的殊荣），但他感觉自己真正的价值并未得到承认。我在描写他的那几页书里并未详述他的这一面，这部分与他的学识的关系少一些，却与他的存在本身关系多一些，而且在他这种格格不入的状态中扮演着某种角色。

他确实不断强调历史研究的“严格简洁”，并经常用否定式来定义这一原则：“历史不是一门艺术……它既不似雄辩，也不似诗歌……它更不是道德的某种附属物。”他唯一肯定的，是“纯科学”这一概念。

是的，这是要求最严苛的概念之一，几乎变得有些难以理解了。说到底，这种“纯科学”或者说被纯粹化的科学又是什么呢？

您对他的兴趣是否也因那些未曾公开的档案资料而加深？

有人告诉我，国家图书馆有一批菲斯泰尔的资料，十五年来就保存在那里，几乎没有得到任何关注。这些资料尚未得到统计清点，箱子里的东西也没有全部盖章确认。资料中有一份关于普法战争和巴黎公社的未完成手稿。在此之前，我常听人说历史学家就是去档案馆的人——不怎么去档案馆的人都爱这么说。所以我很高兴能投入到这类工作中去，毕竟我是要“成为”历史学家的，尽管我面对的只是一位教授的文章和手稿而已。我面对的远非洗礼登记或者死后财产清点这类资料，所以我感觉这次调查研究很刺激，因为我要去寻找，甚至去获取——哪怕要安排一个周末奔赴菲斯泰尔的重孙女位于萨尔特（Sarthe）的家中，只为拿到她保存的少量信函资料。菲斯泰尔的大部分信函其实都已经于“一战”期间遗失在里尔了。

档案资料的特性就在于它们给人的不确定感：你一批一批地翻阅着，不知道自己会看到什么，所以你要提出问题，并不断调整你的问题。这与阅读希罗多德的感觉是不一样的：你知道自己手里有九本书，你会像先前的很多人一样从第一本读到最后一本，还可以再从最后一本回到第一本——你的阅读是有迹可循的，但是在阅读中开辟自己的道路，从某种意义上来讲，就更复杂一些了。尽管在翻阅菲斯泰尔的文稿时并没有感到很强烈的精神触动，但还是要试着理解，对此我举个例子。他为什么做了很多关于历史学方法的旁注，有些信封鼓鼓囊囊，似乎是他早起或睡前匆匆在几张小纸片上记下的想法，然后放在一边备用，以便在写作（文章或者开场课用的文本）时从里面汲取灵感，就比如这一条："没兴趣做研究的人真是幸福。他们很容易同意他人的看法，而他人又会为他们的随声附和而感到高兴！"

菲斯泰尔这个"案例"的独特之处到底在哪里呢？如何结合菲斯泰尔·德·库朗热所处时代的历史编纂学的走向去理解他本人的命运呢？

菲斯泰尔的独特之处就在于他与时代格格不入的处境：这是一种处在中间地带的充满冲突和痛苦的状态。这个人在1864年以三十四岁的年龄写出了《古代城邦》，绝非等闲之辈。他的知识构建能力是惊人的。但是这样一本书来得有些晚，历史学正在走向职业化，人们已经开始期待多一些分析，少一些综述了。这部作品首先就是一种与时代的脱节。其次，他并没有继续研究希腊，而是选择转向法国历史。他有几年的时间几乎成了一个"公众历史学家"，定期在《两个世界月刊》（*Revue des Deux Mondes*）上发表文章。1875年，毁誉参半的《古代法国机构史》（*Histoire des institutions de l'ancienne France*）第一卷出版后，他开始沉浸于中世纪早期，并再也无心他顾。他的格格不入还体现在，他成了诸如《历史月刊》（*Revue historique*）创办者加布里埃尔·莫诺（Gabriel Monod）等年青一代攻击的目标。他们唯一的攻击武器就是"德国博学派"，而菲斯泰尔

则捍卫法式博学派，他认为后者始自圣-莫尔的本笃会修士，年代更久远。

最后，也是最突出的一点，是他与法国大革命的格格不入。不能说菲斯泰尔是大革命的“反对者”（八十年过去了，即便反对也没什么意义），正相反，他力求理解这次未完成的革命（继1830年的七月革命和1848年的欧洲革命之后，1871年普法战争结束也成了革命未完成的证据），并为此研究了一段跨越很长时间的历史：并非经济史，而是机构史，即一段非叙事性的政治史。他的《古代法国机构史》秉持的观点是，人类几乎没有创造历史，革命只有在一切尘埃落定后才会发生。这一观点稍加必要的修改，便与布罗代尔不谋而合。他重新构建了法国历史的连贯性，这与米什莱的理论大相径庭，后者认为法国大革命才是理解一切的关键。菲斯泰尔与时代格格不入的最后一个表现在于，1905年，成立不久的法兰西运动党组织了一场庆祝活动，将与米什莱针锋相对的菲斯泰尔奉为“唯一”真正的国家历史学家。不过菲斯泰尔早在1889年便已去世，已经无法表达他对此的看法了。

菲斯泰尔于我是一种体验广义上的历史编纂学的一个世纪的方法，这个世纪始于他的出生年份1830年，结束于1930年他的百年诞辰。马克·布洛赫（Marc Bloch）在其百年诞辰之际为他写了一篇重要的文章：《菲斯泰尔·德·库朗热：法国起源历史学家》（Fustel de Coulanges,historien des origines françaises）。随后，一切都结束了：菲斯泰尔淡出了现代历史。

您刚才提到了米什莱。为什么说他是菲斯泰尔·德·库朗热的对手呢？

菲斯泰尔从来不愿谈起米什莱。他的信件落款都是姓氏“菲斯泰尔·德·库朗热”，向来不写名字(注)，似乎他就叫“菲斯泰尔·德·库朗热”，不叫别的。米什莱则完全相反，无论是在个人生活中还是

在公众面前，都自我膨胀得厉害。他在日记里甚至写出了“我—历史”，意思是他就是历史。他总是停不下来，到处旅行走访，见各种人，信件往来频繁。别忘了，拿破仑三世曾经剥夺了他在法兰西学院的教授职位，导致他不得不以写作为生。不过，将他们二人真正区分开来的，是他们各自与法国大革命的关系。米什莱认为，大革命是理解的根源，它将整个法国历史解释为一场持续至1789年的人民斗争，而大革命就是斗争的最高潮。菲斯泰尔则正相反，虽然法国大革命确实是一个关键点，但他与托克维尔（Tocqueville）的观点一致，认为大革命最重要的部分在7月14日之前就已经完成了，之后的只是噪声、狂暴和灾难。在他看来，历史上的主要革命都是悄然无声的。不过，我认为，想要从19世纪历史中懂得一些东西，就要同时理解上述两种立场。这样做并不是为了评价谁对谁错，而是因为，历史与革命的联系作为历史话语、政治话语和社会冲突的核心，正是在这两种立场，也就是对历史运动的两种解释之间建立起来的。

在留给“我”的位置这个问题上，您是否认为，相对于米什莱，自己更接近菲斯泰尔？

当然了，我绝不会写出“我—历史”这样的话来，不过我并不是米什莱，而且时代也不一样了。话虽如此，菲斯泰尔这种试图极力抹除历史学家的“我”和其存在的立场的方式，这种在他看来属于自我克制的态度，于我来说也是同样陌生的。我坚信自己完全存在于我的写作之中；我既不需要否认它，也不需要强调它；我既没想去个性化，也没想个性化。我在这方面没有特殊的问题。如果说某种方式能表现这种存在，那这种方式就在写作风格里——而且归根结底，还是要由读者去辨别。

您在出版自己的著作之前曾经编发了新版的《古代城邦》。您认为这部著作有哪些特别之处呢？

《古代城邦》中有这样一点十分重要：菲斯泰尔努力让人意识到时代的差异，菲利普·阿里耶斯（Philippe Ariès）注意到了这一特点。他属于法兰西行动党的圈子，而我们刚才提到过，这一党派曾援用过菲斯泰尔的理论。菲斯泰尔强调的是过去的相异性，这种观点的灵感来自邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant），后者曾经提出了古代人的自由与现代人的自由之间的差异。不过菲斯泰尔则是通过尝试更好地将这种直觉放入历史中来对其加以研究。于是他阐明了这样一个事实：基督教掌权之日便是古代城邦的末日。在他看来，城邦是一系列先前“革命”的产物，它建立在集体重于个人的基础之上——这是对城邦的一种“整体主义”看法（涂尔干一定很眼熟）：个人并不存在，集体即是一切。然而，基督教宣扬个体化，反对集体的主宰地位，它的到来动摇了这个世界。从此，每个人都有了名字——教名赋予了他个体的身份。

菲斯泰尔说，想要理解古代城邦，就要接受这种对抗，但它又无法成为后世的范式，因此最近一次对革命的效仿只能以失败告终。过去的相异性并不是一个纯粹的历史学观点。它是马克·布洛赫从菲斯泰尔的作品中抓住的几个特点之一，也让菲斯泰尔成为某种意义上的历史人类学之父。

我们再来谈谈您。您到了斯特拉斯堡之后，是如何在这个接待过菲斯泰尔·德·库朗热、吕西安·费弗尔（Lucien Febvre）和马克·布洛赫的法国历史编纂学圣地度过那段时光的呢？

我于1975年去往斯特拉斯堡，在那里度过了十年时间。我当时的感觉不太好定性。那时已经很难在斯特拉斯堡大学找到助教的职位了，因此能获得这个职位我应该感到格外幸运，而这多亏了维达尔-纳凯和入选社会科学高等研究院的妮科尔·洛罗。同时，我很难适应这次远走他乡，因为我所有的朋友，所有与我共事的人——那群“中心”[注]的人，都在巴黎。我感觉自己仿佛被遣送到了一个驻扎在远方

的部队，为了“保卫东部边疆”而在那里流亡。这种想法显然是愚蠢的。我还明白了什么叫“内部法国人”——他们就是这么称呼孚日山脉另一边的人的。另外，斯特拉斯堡大学当时也不在最佳状态——它不再是年鉴派创始人的那个大学了；危机已然出现，预算被缩减，尤其是图书馆的预算。期刊订阅也不得不取消。学生的罢课多少有些过节的味道，引领了整个学年的节奏。罢课活动在欢乐的氛围里开始，却在苦涩中结束。在我曾经的小圈子里，等级并不是最受认同的东西，可是我发现，在斯特拉斯堡大学，助教并没有真正的发言权。

话虽如此，相比如今与助教同等职位的人的状况，如临时教研专员或者分配到各大学的通过教师资格考试的教授，当年的情况可以说是太好了：你完全属于教师队伍，而且由于你必须要完成论文，教学任务会相对轻一些，工作条件也不错（另外，托德国人和战争赔款的福，斯特拉斯堡大学有一座非常漂亮的图书馆）。不过我看待这一切的方式显然和今天不同，对于某些可以立刻划入“学术权威”范畴的做法投以尖刻的目光。

奇怪的是，我们与德国的直接联系减少了。出于理智原因跨过凯尔桥(注)的念头不再那么想当然。大家的目光更多地投向了巴黎（同时又对巴黎充满怀疑），而不是海德堡或者蒂宾根。我自己尤是如此，因为我觉得我感兴趣的一切都在法国首都。我反倒成了土老帽儿了！

这种可以说更加孤独的研究方式，在您回到巴黎后是不是没能延续下去呢？

确实如此，而且既是一种知识上的改变，也是一种个人的改变。在知识方面，古代历史对我来说很快变成一种束缚，而我不愿被局限在其中。诚然，我从来没有真正“精通”古代历史这一领域，只是其他历史时期、人类学、语言学以及当代世界发生的事情越来越公开地吸引我的注意。

从个人角度来说，在巴黎之外生活的那几年意味着一种距离。我已经不能再每天参与热尔内中心的工作和讨论了。1981年，我出了一场意外，在斯特拉斯堡卧床八九个月，这更加重了我的离乡之苦。如果我留在巴黎，一切也许都会不同，我会参加更多的集体调研、研讨会和出版工作；我会更多地投入到团体内部最激烈和最广泛的讨论中。我与团体成员的友情倒是延续了下来。后来，我们的团体也遇到了危机，发生了一些关于支持谁或者承认谁的冲突，而我并没有直接参与这些事情。

在历史编纂学重回舞台中心后，您是否感觉自己也投入到这个学科内部一种规模更庞大的运动中了呢？

那几年，围绕历史编纂学确实发生了一次小规模的震动。尽管阿纳尔多·莫米利亚诺著作的流传范围有限，但这位毫无争议的古代与现代历史编纂学大师，这位博览群书的学者，其著作还是被翻译成了法语。1983年，伽利玛出版社出版了一本他的文集（我认为是克日什托夫·波米安［Krzysztof Pomian］负责编选的），名为《古代与现代历史编纂学问题集》（*Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*）。这本书的销量可能不算太好，但它是开始关注这一研究领域的一个明显的信号。而夏尔-奥利维耶·卡博内尔（Charles-Olivier Carbonell）则致力于将历史编纂学打造成一个学科，或者一个学科分支。他在1979年发表了自己关于系统历史学的论文，题为《历史学与历史学家：1865—1885年间法国历史学家的思想变化》，随后又在1981年出版了"我知道什么？"系列丛书中的《历史编纂学》（*L'Historiographie*），相当于对一个课题正当性的一种承认。他视自己为亨利-伊雷内·马鲁（Henri-Irénée Marrou）的弟子，其老师在1954年出版了名著《历史认知》（*De la connaissance historique*），并希望这本书成为"历史研究的哲学导言"。卡博内尔积极为历史编纂学的发展奔走之时，历史人类学也不再是"先锋阵地"了——这是历史学家们钟爱的说法。当然，历史人类学还可以顺

势继续走下去，还可以有更多相关研究，新的研究对象还可能出现，但其主要贡献已经做完了。结构主义——我挑一个最大的术语说——已经不再是热门话题了。

最终，我们在那几年进入了一种未来危机，调整我们与时代的关系，同时普遍开始重视起一种回望和自省的目光：我们进入了回顾的时代。也就是在那时，大家开始谈论遗产、记忆和档案。

将这种对历史编纂学的重视重新放到广义上的知识舞台上，并将它同深植于人文科学的危机感结合起来，它就说得通了。

这种情况影响了所有人。每个人都会去翻阅自己的档案——甚至连企业都发现自己是有档案的。各个学科都意识到它们各自有着一段历史；而从逻辑上看，历史最终要面对它自己的历史问题。我强调的是历史问题所具有的某种重要意义，并不仅仅是从考古的角度来探讨。于是写作这一主题发展了起来，在一部分人看来，写作甚至可以对人类学或历史学是否能够输出真实的知识进行质疑。历史学家写作，人类学家也写作，社会学家可能写得少一些（或者，像布尔迪厄那样，想尽一切办法让人相信他其实不写作）。一种围绕写作问题的极度混乱状况持续了好几年，一部分人呼吁写作，认为写作是各个学科间碰撞的阵地，而另一部分人则认为应废除写作，随之出现的便是在此类争论爆发时不可避免的简化趋势和讽刺的立场。

您在这一时期制定并以十分严谨的态度推进您的历史编纂学研究计划，这项计划的特点之一便在于它想要实现的概括性，包括跨越年代的广度（古代人与现代人）、对学科界定的拒绝以及使历史的历史学成为文化历史学切入点的意愿。

是的，这就是我在计划中想要说明的问题。我于1987年向社会科学高等研究院提交了我的研究计划。其实，如今重读一次，我发现自己始终在遵循着这项计划——好坏都无所谓了。我当年坚信历史编纂

学不应成为一个学科或者学科分支，因为这样一来它就会成为一小部分专家的囊中之物。我很清楚让它成为一个被国际历史学会承认的正当领域会有怎样的好处，而在历史学会内设立“历史编纂学”分部也正是卡博内尔的主要成就之一。这意味着各种旅行和会议，也就是说走出历史学的国内谱系。然而，历史编纂学一旦制度化，也就受到了约束，它所面对的风险便是人们从此以一种生硬或贫乏的方式去理解它。巴西也许是世界上唯一一个近期在多所联邦大学内设立“历史学理论与历史编纂学”课程的国家：这两个词语结合在一起的意义相当空泛，能够让获得此类教学职位的人自由地施展拳脚。

在法国没有制度上的承认，不过我觉得将来不会一直这样。高等研究院就证实了这一点。一部分人热情地致力于让这一领域延续下去，而且已见成效。由弗朗索瓦·多斯（François Dosse）、帕特里克·加西亚（Patrick Garcia）和克里斯蒂安·德拉克鲁瓦（Christian Delacroix）组成的三人帮便是如此。他们自称DDG组合（由三人姓氏的首字母组成），曾出版了一系列这方面的著作。他们在很长一段时间里与《空间/时间》（*Espace/Temps*）杂志一同进退，并最终推出了一部历史编纂学词典《历史编纂学：概念与讨论》（*Historiographies. Concepts et débats*），于2010年首先以口袋书形式出版，获得了成功。借着这本词典，与他们一同编纂词典各卷的尼古拉·欧分斯坦德（Nicolas Offenstadt）让原先的三人帮变成了四人组。他们根据自己的教学经验——主要是培养历史教授的经验——坚信应该让这些未来的历史教授具备一种关于这一学科的反省视角。2011年，一部新的“我知道什么？”丛书作品面世，署名是尼古拉·欧分斯坦德，他表现得十分活跃，致力于在书中为这一领域指明方向并做出准确的定义。在卡博内尔开辟出这条道路的三十年后，这本小书接过了他的接力棒。

我非常理解这种做法，但这并不是我想做的事情。确实，我在社会科学高等研究院的职位给了我极大的自由：这一点我很清楚。然

而，内心深处，我是不喜欢这种为一个领域划定界限的趋势的。我把时间花在了突破限制上。我无法想象自己把毕生精力用在古代历史上，我也不想成为19世纪历史学家的研究专家，更没想把自己困在当代。我以前曾经写过，我感觉自己对这个学科的兴旺和衰败不用负任何责任。我关心的是人类学和历史学之间，以及文学、哲学和历史学之间，或者换句话说，古代人、现代人和野蛮人之间的流动性，这也是我投身学术生活的基础。

于是您在20世纪80年代产生了进入社会科学高等研究院的念头？

社会科学高等研究院是唯一一个能够提交一份标题仅仅是“历史编纂学”的研究计划的地方。我在斯特拉斯堡大学或者其他大学永远不会得到这样的教师职位。我也许能当上古代历史学教授，然后在里面加入一些历史编纂学的内容，但我在斯特拉斯堡大学或者梅斯大学（我曾在那里任教三年）办公室的门上肯定不能写“古代和现代历史编纂学”。留在大学里就意味着先要教授古希腊历史。当然，还是可以根据情况做出些许调整：斯特拉斯堡大学曾允许我设立一个研究历史学和人类学关系的职位，但这其实只是为满足一时的兴致而出现的一种微不足道的变化。

我起初是社会科学高等研究院的讲师候选人——我记得是在1985年，当时的课程是历史编纂学。我有幸于1987年入选，这多亏了几个真心愿意帮我的人伸出援手，他们中当然有韦尔南和维达尔，也有一些是我日后的同事，还有几个朋友。当时提交这类研究计划的时机也不算太坏：除了我们刚才谈到的对历史的历史学的兴趣之外，米歇尔·德·塞尔托在去世前也在研究院度过了短短两年时间。他的研究生课程是关于信仰的人类学的（他当时的研究在日后成为《神秘寓言》［*La Fable mystique*］的第二卷），但大家都知道他是《历史书写》

的作者。他在研究院的短暂时光让这样一份关于历史编纂学的研究计划看上去合理，或者说更合理了。

您在研究院有什么收获呢？

我在社会科学高等研究院收获颇丰，首先是完全的自由，像那里所有的教师一样，我得以依靠这种自由明确我的教学内容。没有人会问你为什么选择这个而不是那个研究对象，或者你为什么采取这种而不是那种方式进行研究。唯一的要求就是你讲授的内容要与你的研究有直接关系。运气出奇地好的同时，责任也是重大的。研究院通过研究来教授研究，对于这个由维克多·迪吕伊（Victor Duruy）创立的原名为“高等研究实践学院”的朴素机构来说，这是其规划的基本方针。如今，这一方针保持下去并非易事，尤其是在高等教育改革接踵而至的背景下，然而它却是我们研究方式的核心，也是博士研究生和众多旁听生参加我们研究生班的初衷。

最后，研究院的特点便是其国际开放性——半数的注册学生是外国人。因此我们有责任维护和发展我们与外国的联系。为此，出行也是我们的教学任务之一。这里说的并非大学的旅游观光，而是研究院在世界范围内扮演的角色。博士生课程以及更多的博士后课程已经成为一种国际市场，而出行就成了结识同僚、吸引学生以及促进人员、研究方式和著作流通的好机会。这就涉及研究院的核心。如今，每所大学都设有国际关系处，这样当然很好，不过这种本质上来说国际化的、与研究院的定义本身异曲同工的视角在我看来是独一无二的。如果将来不再是这样，研究院也会失去大部分存在的意义。

有了这种教学上的自由，您又是如何选择研究生课程的主题的呢？

主题的多样性本质是在日后才显现出来的。课程的名称是“古代与现代历史编纂学”，因此首先就要交替研究古代与现代，尤其是探

索从一方走向另一方的道路。现在也许已经不是这样了，而且极少有研究古代的学生定期来上我的研究生课。总而言之，计划从事古代研究的学生比二十年前或者二十五年前少了，他们的注意力可能更集中于他们自己的学科本身，也就是古代科学的入门课。如果无法创建一个与那么自我封闭和自给自足的古代研究同等的院系，那么他们这种做法也是完全值得赞赏的。

我的研究生课程是跟着我的思考进程走的，围绕着一个人物、一个主题或者几篇文章进行。还要考虑到听课者，因为他们来自不同的领域，有着不同的兴趣，而且面对同一个问题时并不总是处于同一水平线上。我的目的当然不是找到最少的志同道合者，也不是为了选择总是让大部分人不知所云的课题。

总之，在社会科学高等研究院工作，就意味着要随时接收和解决忽然出现的问题；要向良机，向出现在你面前并召唤你的机遇敞开胸怀。对我来说，逐渐凸显的便是时代的发问和关于时代的问题。

阿纳尔多·莫米利亚诺这个人名数次出现。他的作品对您的历史编纂学研究过程有着怎样的影响呢？

我是通过维达尔-纳凯认识他的，他后来也变成了维达尔的朋友之一。莫米利亚诺走遍各地，当时在巴黎逗留了一阵子，曾数次来到维达尔的课上介绍他的一篇文章。维达尔一再跟我们重复，想要谈论历史编纂学，就要不厌其烦地读莫米利亚诺的作品。实际上，这位学者渊博的学识真的令人赞叹不已。他遍览群书，以不懈的热情去了解很多作者，而且还能就这些作者作品中的某些具体问题与他人展开讨论。他一生中写过的书评不计其数，光是这些书评就组成了厚厚的一套文集。不过我当时也感到了某种不满，算是有些幼稚吧：那个时候，在我看来，历史编纂学首先意味着历史书写，也就是米歇尔·德·塞尔托。而莫米利亚诺却疯狂地嘲笑这些，但这并不是他的问题。也许一个当年的比我经验丰富得多的读者能够理解他那些总是探讨非

常具体的问题的文章里采用的更为广泛的视角。此外，他的《蛮族的智慧》（*Sagesses barbares*）中也有此类阐释性质的建议，不过已经不属于历史编纂学范畴了——那本书可谓一部真正的关于单语古希腊人以及他们与外族之间关系的论文。这本书的英文名译为*Alien Wisdom*，我当时要为《年鉴》杂志撰写一篇这本书的书评。我记得莫米利亚诺后来对我说："想清楚你要写什么！"

总而言之，他确实是一位权威、刻薄而严厉的评判者，不过他对我最初理解历史编纂学的（过于片面的）方式并没有太大启发。而且我敢肯定他不喜欢《希罗多德的镜子》，因为这本书的研究角度或方式不合他意。这本书的深度不足，而且里面有些关于谎言与真理的无用评论。他从来没评价过这本书，这本身就是一种很有说服力的评论方式！

不过夏尔·贝玑倒是在您关于历史的研究中占据核心地位——无论以何种方式，他几乎出现在您的每一部作品中……

我已经不记得自己是从什么时候开始读贝玑的了。他最早出现在我1982年的一篇文章中，这篇关于古代历史文献的文章是我与阿兰·施纳普（Alain Schnapp）合写的，发表在《年鉴》杂志的一期特刊上。我在里面引用了他的一句显然引起了我注意的话："古代世界有历史，因为没有文献；现代世界没有历史，因为有了文献。"不过我是在后来研究菲斯泰尔时偶然接触到了他，才开始研究他的。他对米什莱比对菲斯泰尔的兴趣更大，不过《古代城邦》对他也有非常重要的意义。

总之，贝玑成了我的一个重要参考，至少他很明显是围绕1880年至1914年间的历史进行写作而且思考最多的人，而且并不是以专业历史学家的身份。他的观点极具批判性，对以夏尔-维克多·朗格卢瓦（Charles-Victor Langlois）、夏尔·瑟诺博斯（Charles Seignobos）和欧内斯特·拉维斯（Ernest Lavisse）组成的"可恶三

人帮”为代表的官方历史形成了挑战。他对这种自认为胜利而辉煌的历史提出质疑，并努力揭示这种历史的先决条件。在其文章《历史学与社会学在现代面临的状况》（La situation faite à l’histoire et à la sociologie dans les temps modernes）中，他指出了这些历史学家暗藏的形而上意识，尽管后者声称并非如此，并否认任何哲学与哲学立场。他是一个位于教育机构边缘甚至被机构拒之门外的人，但却为机构做着贡献。他在索邦大学对面开了家“丛刊书店”[注]（可以说是一个真正意义上的值班室），在那里潜心于一部永远也写不完的论文，并因此创造出一种目光，一种极具启发性的视角，或者换个更好的说法：一种超凡脱俗的视角。

贝玑还促使我开始思考米什莱，对他来说，米什莱是与维克多·雨果一样重要的人物。在贝玑看来，米什莱在其职业生涯最辉煌的时刻代表着历史的最好作品。我对米什莱的关注源于他作为菲斯泰尔对手的形象，这种关注后来因贝玑对米什莱的继承而更加深入。贝玑在阅读了亨利·柏格森（Henri Bergson）的作品后，通过在历史与记忆之间建立联系的方式形成了一种在今天看来更加具有教育意义的观点，这种观点后来变成了“时段”这一主题，而“时段”正是布罗代尔的历史时间概念的核心。此外，贝玑从未停止过对德雷福斯事件的探寻。这是奠定他一生基调的悲剧事件，同时具有政治、精神和个人意义。他一直想写一本关于德雷福斯事件始末的书，却从未能下笔。他时常提起这段历史，也从未停止围绕它的反复思考。从这一角度来说，他也是在为时间与历史之间关系的思考做着贡献。

您如何看待他在今天被淡忘的事实？

他显然属于“历史学的局外人”（outsiders de l’histoire）。这种边缘身份的第一个原因在于，他的很多著作，尤其是关于历史的著作，都是在其去世后出版的。他的同代人，甚至是

《半月丛刊》的订阅者，都没能意识到他这种恼人的专注的广度与深度。

其次就是他本人的原因——他对天主教的“皈依”，他狭隘的爱国主义，以及他服务于国家的诗人身份。他对饶勒斯（Jaurès）过分猛烈的抨击对他在知识分子界占据的重要地位来说不是什么好事。他那种十分惹火的写作方式也让他深受其害。他不断重复的语句体现出了他缓慢思考的方式，就如同涨潮时波浪的运动——后浪总比前浪走得更远更高。贝玑就是这样。我们不能责怪他以这种方式写作，这就是他思想的运动方式。他无法像安德烈·纪德那样写作。最终，他在第一次世界大战爆发初期以排长身份去世，这使他以某种形式不朽，却并未带来人们对他思考成果的正确评价。

不过，我认为他的研究有利于我们更好地理解第三共和国的本质，尤其是这种“战败者”处境的深意。他说“我们是战败者”，是德雷福斯事件的战败者，是普法战争的战败者，也是社会主义曾经代表的希望的战败者。他拥有用来书写这段战败者历史所需的一切材料，在他身后，本雅明（Benjamin）和莱因哈特·科泽勒克（Reinhart Koselleck）也探讨过这段历史；而其他人，他的对手们，则希望或本打算书写一部战胜者的历史。

我们来谈谈您用来形容贝玑的“历史的局外人”这种说法。您使用这种说法时想到的是哪种角色以及哪些人物呢？

这种说法可以更好地描述那些非专业历史学家出身的作者，他们通常也是历史话语的猛烈抨击者，可与此同时，他们又对历史有着重要的意义。在我看来，亚里士多德是他们中的第一位。他在《诗学》第九章里曾简短地谈到过历史，这段关于历史为何物的思考直到今天还会为人引用，尽管，如您所知，他在里面探讨的主要内容并非历史，而是悲剧诗歌的地位。他论战的对象更多的是将诗人驱逐出其城邦的柏拉图，而非希罗多德或者修昔底德。

我没有给“局外人”列过名单，每个人都可以补充这个名单。如果在现代人里找，除了贝玑、保罗·瓦莱里和克洛德·列维-斯特劳斯之外，还有米歇尔·福柯。这些思想家站在批判的角度上，对历史、历史的先决条件以及历史的“证据”提出质疑，质疑的力度比很多研究历史或者只研究历史的历史学家们还要大——但这并不是这些历史学家的过错。依靠这些思想家，我们走出了自己的圈子。思考的范围得以扩大，跳出了历史学那种虽有好处但未免狭隘的内在主义谱系。他们突破了这一过于狭小的框框，我们因此得以将历史作为一种进程，作为现代世界的证据和信仰来加以研究。

距我们年代最近的一位“局外人”要数保罗·利科（Paul Ricœur），他的特点在于，他在对历史学家的研究和评论上走得很远，也在关于历史编纂学法门和历史书写的思考上走得很远。然而他始终留在局外：他从不费心向历史学家透露历史学的原理，他从事这些历史学家不会从事的哲学也并非出于对他们利益的考虑。他确实志在成为一名哲学家，表现出哲学家的样子。在研究历史学家的历史学时，他意在通过围绕叙事、时间、记忆和遗忘展开思考，来揭示20世纪80年代到21世纪初的形势，而他参与形势的演变是为了将它变为一次“哲学的复兴”——这是他很喜欢的一种说法。

您与“记忆之场”和“场主”皮埃尔·诺拉的邂逅在您于20世纪80年代对历史编纂学的研究过程中扮演着怎样的角色呢？

我第一次与皮埃尔·诺拉见面时，他是一个出版人。当时我感到很幸运，因为他同意在伽利玛出版社出版《希罗多德的镜子》。那是一次彬彬有礼的见面，对我来说十分重要，但没有下文。我那时只是一个受古代影响的人，与韦尔南共事，并一直力图不只与我的“同类”对话。我在应聘社会科学高等研究院时又见到了诺拉。他当时是研究生导师，讲授一门名为“当下的历史”的课程，而他的研究生班就是“记忆之场”的实验室。那也是一次彬彬有礼的见面，不过我印

象中他尤其跟我探讨了马塞尔·戈谢（Marcel Gauchet，他当时还没有入选研究院，但不久后就入选了）。我应该也向他介绍过我关于菲斯泰尔的书，不过，他像其他出版商一样拒绝了。总而言之，我们之间的关系是在有了共同研究领域后才真正建立起来的，即由记忆之场创造的领域。我们起初只是学术关系，后来变成了友谊，而我们之间的对话也一直延续至今。“场”的概念，“场”所打开的前景以及“场”所展示的二等历史，这一切开阔了我的视野，而我当时还只是在一味向当代靠近。这项研究刚好遇上我对时间的思考，并锐化了我的思考，使之成为后来的“历史性的体制”。在关于马歇尔·萨林斯以及历史人类学的文章中，我第一次使用了“历史性的体制”这一概念。这篇文章与“场”产生于同一时期，于1983年发表在《年鉴》杂志上。“场”启发了我的思考，而当下主义假说则（至少对我来说）启发了对“场”的核心的思考，我们之后会谈到这一假说。

您说诺拉拒绝了您的《十九世纪与历史学：以菲斯泰尔·德·库朗热为例》（*Le XIX e Siècle et l’Histoire. Le cas Fustel de Coulanges*）。不过总体来说，这本书的反响如何？

说实话，对这本书感兴趣的人不多。不过我觉得这本书还不算差劲。其中值得注意的一点是，尽管我们这个年代出现了历史的历史学，菲斯泰尔却始终完全处在时代之外。令这本书的出版难上加难的是其内容的混合性：里面既有我的文章，也有我坚持要放在书中的一部分菲斯泰尔未发表的作品，而这种类型的书在法国并不多见。菲斯泰尔的著作在参考书目中少得可怜，一览无遗。即便在他去世后，出版人们也并没有忙得够呛。

对菲斯泰尔稍有了解的人认为他属于守旧派或者保守派，这一点更加让人对他提不起兴趣。除了这个原因以外，人们也不太理解我以何种身份研究这一课题。我之前写过一本关于希罗多德的书，于是被归进了某个圈子——某种历史学研究角度，而我又突然交出了一部关

于19世纪历史学的作品：这怎么能算我的领域呢？这本书的出版还是要归功于安德烈·比尔吉耶尔（André Burguière）和布朗蒂讷·克里格尔（Blandine Kriegel），他们把这本类型不太常见的书纳入了他们在法国大学出版社主编的丛书中。多亏了瑟伊出版社的里夏尔·菲吉耶（Richard Figuier），这本书在受到了批评界的狂轰滥炸后，在“观点”（Points）丛书中重获新生。

这次经历也告诉我，围绕历史编纂学的问题很难为人所理解。这本书目前还存在，也可以找到，但是传阅度不高，而且在读了这本书的书评后，我有时会觉得自己似乎没能抓住表达的重点。

这本书出版时，你也刚好开始在社会科学高等研究院工作。您第一年的研究生课程讲的是皮埃尔·维达尔-纳凯，您最近也写了一本关于他的书。维达尔是如何成为您历史编纂学研究的起点的呢？一上来就把导师当作研究对象，这种做法可能显得有些出人意料……

我回到社会科学高等研究院时，讲授的是历史编纂学课程（在课程公示里的名字为“古代与现代历史编纂学”），那时我把目光转向他并不那么出人意料，我并非想以这样一种有些造作的方式向大师致敬，而是因为我之所以开始关注“何为历史”的思考，部分是因为他；而且像我之前说过的，也是因为他，我对历史编纂学产生了兴趣，他本人对历史编纂学的兴趣则来源于他对莫米利亚诺作品的阅读和更早之前他与马鲁的来往。

此外，我在1987年的第一个研究生课程也正巧赶上修正主义或否定主义危机结束后对历史的发问和质疑风潮。皮埃尔·维达尔-纳凯作为历史学家完全投入到了这个“事件”当中。1987年，他出版了《记忆杀手》。这次向历史发问的风潮也在个人层面上对他造成了困扰，让他开始思考如何将研究现象中的希腊历史学家同研究当代并试图搞清实际发生了什么的历史学家结合起来——他本人具备这两重身份。如何身兼这两种历史学家的身份？这会造成哪些问题？另外，当时围

绕美国的“语言学转向”（Linguistic turn）争论不断，同时也产生了对历史与虚构之间关系的思考。于是多种因素结合在了一起，以至于我认为由他和与他一同开设历史编纂学课程是有意义的。

历史学家继承了质疑实证主义理想的古老传统，而这一传统又因对语言专注的研究而得到凸显，因此历史学家似乎在一夜之间通过否定主义被历史真理的问题吸引了注意力。您关注的是否就是这种结合呢？

是的，语言学转向与否定主义的结合造成了某种障碍。思考历史书写似乎变成了一件非常令人担忧的事情，最好不要冒险涉足这一问题。其实我们完全可以对历史书写进行思考（这就是事实与说辞之间不可避免的差距），而不用对毒气室里发生的事情的真实性提出一丝一毫的质疑。否定主义者实际上是目光短浅的实证主义者。福里松（Faurisson）就曾经不无卖弄地说过：“直奔主题，不要自寻烦恼。”[注]而且他还自称“受到了宗教裁判所的神学家们的迫害，他们（对他）进行了缺席宣判”。

在这个问题上，您谈到了历史学家面临的一种“困扰”。

你面前突然出现几个人组成的一个小团体，他们一再重复说：不，没有发生过这种事情。这些人会对某个事件提出质疑——总有事件让他们质疑，甚至质疑拿破仑的存在，但这里的否定涉及的是纳粹的种族灭绝和毒气室。首先，对于那些亲人失踪或被纳粹杀害的人来说，这种否定显然是卑鄙而令人愤慨的，因为否定主义归根结底是在替纳粹“完成”他们没有时间彻底完成的清理“工作”。纳粹在清理犯罪痕迹上面投入了很多热情，尽管他们不可能成功。于是痕迹数不胜数。但是，在几十年后断言这一切都不曾发生过，实际上就是对希姆莱、海德里希和希特勒制定并推行的灭绝政策的一种完美延续。

如今，我希望年轻人完全不要相信否定主义论断，不过罗贝尔·福里松还是短暂地获得了值得怀疑的声望，尤其是因为一部分极左人士曾以反帝国主义和反资本主义的名义对他的论断进行了某种审判。诚然，否定主义运动并未成气候，但是这种否定主义的意图倾向，这些或多或少从本质上质疑纳粹种族灭绝的方式却已走出了反犹的极右势力的小圈子，走向没有经历过这一历史时期的年轻人，一旦二者结合，便成了混乱与危险的源头。

除此之外还有语言学转向的影响。语言学转向的拥趸认为，一切皆是语言，甚至认为只存在语言，然而，语言总是偏离它瞄准的对象。这两个命题能够同时站住脚。于是就产生了对真相这一概念的质疑，人们开始主动为这个词加上引号。此外还流传着一些关于真相的、更为质朴的研究角度，即犬儒主义、简单的唯物主义、阴谋论等。真相难道不是所有人或者某些人在某一特定时刻一致同意的东西吗？更进一步说，真相难道不是几种力量之间变化不停的平衡的结果吗？可是，两个版本之中，一个说有毒气室，另一个说没有，哪一个才是真的呢？如果第一个是真的，那么原因就是纳粹输掉了战争吗？可是如果他们赢了，种族灭绝的拥护者们是否还会被看作空想者和复仇主义者？我这样说有些夸张，但也不算太夸张，因为否定主义者制造了不少混乱，而他们自己却毫不怀疑语言和真相：在他们看来，词语有且仅有一种含义，而且真相是存在的（即从来不存在毒气室）。于是历史学家就产生了困扰，他们不希望自己对历史、历史书写和历史限度的思考成为否定主义“论断”的某种理论保障，哪怕只有一点点可能。

您刚才说，维达尔-纳凯是第一个正视这种困扰的人？

是的，维达尔-纳凯与历史话语可能存在的这种暧昧现象有直接关系。一方面，他是奥丹事件的历史学家，在事件中展现出预审法官的一面，近距离还原阿尔及尔那栋别墅里真实发生的情况——奥丹在那

里受到了马絮将军麾下伞兵的拷打；另一方面，他也是研究古希腊的历史学家，着眼于人们当时口中的“再现历史”或“想象历史”——这同实证主义的思考对象相去甚远——同时他又从未脱离社会。他的《黑色猎手》（*Le Chasseur noir*）是这一研究角度的宣言性作品，这本书的副书名是《古希腊世界的思想形式和社会形式》（*Formes de penséeet formes de société dans le monde grec*）。而福里松在他所深谙的反犹主义问题上（他们二人曾是高师文科预备班的同学）却抛出了否定主义论调，假借科学研究的名义，模仿历史学的研究方法：他断言在经过各种调查后他没有遇到一位真正见证过毒气室的人。他的切入点恰恰是最令人痛苦的一点，因为确切地说，灭绝其实就是要确保没有证人——让人有去无回。克劳德·朗兹曼（Claude Lanzmann）为拍摄《浩劫》（Shoah）曾找到过多位证人，然而，尽管他们曾经进过毒气室（比如那些负责在行刑后“清理”毒气室的特遣队里的犹太人），其实也只是在结束后才进去，然后又出来，至少他们能活到最终大清洗的时候，之前纳粹就是这样向他们承诺的。在福里松看来，他们的证词没有价值。他的立场可以归纳为这样一种断言：并不存在证人，不存在目击者，所以整件事站不住脚，完全可以证明这些设施另有他用，云云。

于是就产生了关于如何谈论这件事的问题：该如何对待这些人？如何与福里松“共处”？如何回击他们或者不回击他们？维达尔-纳凯以极大的活力、严谨的态度和勇气首先在其题为《纸做的艾希曼》（Un Eichmann de papier，1980）的文章中探讨了这些问题，文章的标题借用了历史学家尤瑟夫·耶鲁沙尔米（Yosef Yerushalmi）虚构的一种说法，这篇文章后来成为《记忆杀手》的核心部分。我们能与一个否定主义者理论吗？答案是否定的，跟他理论不行，但跟他谈他的“论断”是可以的。

我们十分有必要证明这些“论断”只是一些看法，一些论断的表象，无非是在用证据进行诡辩。否定主义的公设首先是指出某件事未

曾存在：从来没有发生过这样的事情。然后他们在这种公设外面裹上一整套花言巧语，实际上只是对历史学研究方法的一种模仿：“我调查过”“我一再探访过”“我分析过”“我没有找到一个能向我证明他真的见过……的集中营犯人”。维达尔-纳凯恰恰专注于拆解这样的花言巧语。我们同否定主义者不是同僚的关系，不在一个专业领域内，没有共同的谈论准则，因此也无法进行对话，毕竟我们和他们根本没有“共同点”。这也是这种情况中最大的难点。我们不能什么都不说，但又不能让人觉得这是一场几种相反“观点”之间的“讨论”。不幸的是，最近几年出现的就是这样的讨论：福里松利用他的回应权于1978年12月在《世界报》上开了一个署名专栏。这就可能导致专家之间的论战，每个人都会在论战中捍卫自己的立场。此外，这也是玛丽娜·勒庞（Marine Le Pen）(注)在集中营问题上一贯的讲话原则。

您自己又是如何注意到否定主义的存在的呢？您是否曾尝试过对此采取行动？还是说您完全同意维达尔-纳凯捍卫的立场？

正是因为维达尔-纳凯，我才特别关注否定主义，而它最明显的表现莫过于罗贝尔·福里松在《世界报》上发表的那些文章。与此同时，我也很“安心”，因为迎击这一问题的是维达尔。还有谁比他更能写到点子上呢？他有办法发声，也有办法让人听到他发声。

不过，仔细想想，我当年也花了一些时间才将否定主义同我关于历史的思考联系到一起，因为在我看来，否定主义从不属于历史或者历史学家这个职业的范畴。我也无法想象思考历史与虚构之间的比例，无法想象历史书写或者语言的地位有可能会赋予否定主义哪怕一点点合理性。我于1987年在社会科学高等研究院第一次开设研究生课程，那时才尝试将二者进行比较，尝试弄清楚卡洛·金兹堡（Carlo Ginburg）提出的“怀疑论立场”是如何变成否定主义的，不过我一直坚信这两种观点的先决条件是完全不同的。无论如何，我必须要考虑

的一个事实便是，围绕历史书写的思考的误用是可能存在的，并且我们应该为这种误用感到担忧。

否定主义意图倾向的后果之一便是1990年《盖索法》（Loi dite Gayssot）的颁布，然而维达尔-纳凯完全反对法律对历史领域的这种干涉。您在这个问题上也同意他的观点吗？

我理解他的立场，这也是马德莱娜·勒贝留（Madeleine Rebérioux）和雅克·朱利亚尔（Jacques Julliard）的立场。这其中的风险便是由法律述说历史，即官方历史。我们都知道各种极权政体曾如何完美地利用这种官方历史，不过，《盖索法》其实并不完全属于这一类型，它的一大优点在于让法官免于研究历史和述说历史。这项法律所禁止的是否定主义的公开表达，因此，法官不需要把法庭变成一个历史研究小组，只需要认定和禁止公开表达此类论断就可以了。此外，这项法律已颁布二十年有余，尚未对历史研究产生任何负面影响。另外还有一件很令人吃惊的事情：《盖索法》成为多项随后颁布的“记忆法律”(注)的“母”法律，尽管它与这些法律并不属于一个类型。罗贝尔·巴丹泰（Robert Badinter）曾经清楚地证明过这一点。

那么您又如何看待21世纪初的这些关于承认亚美尼亚屠杀、认定奴隶制为危害人类罪、承认殖民的“正面作用”的“记忆法律”？

我认为这些法律并非必要。不过，从原则上讲，我认为议会的行动是完全合理的。它代表着国家，也有责任代表社会，因此完全有理由针对社会上热议的问题采取立场。立法者可以借此与他认为的舆论状态保持一致，承担纪念义务(注)，同时表达某种忏悔——我们当时正处在（天主教、国家等的）后悔的年代。议会不能表现出忏悔，但是可以指定一项关于奴隶制的法律：这两者差不多一样。然而，2005年

关于阿尔及利亚遣返回国者的法律及其关于殖民正面作用的条款（最终被废除）颁布后，我们却偏离了这一模式，反而想翻过纪念义务和（关于殖民恶性的）忏悔这两页。

接下来要思考的便是如何探讨这些问题。在我们上面讨论的问题中，我认为法律似乎并不是好办法。如果制定的是一项“声明性”法律，那它就不能算是真正意义上的法律了；如果制定的是一项含有刑事部分的法律，那么随之就会在当下和未来产生“正确”或“错误”使用这项法律的可怕问题。今后，议会可以通过简单的声明来针对此类问题进行表态，我认为这是一个很好的解决办法。

---

1. 大学宫，斯特拉斯堡大学的中心，建于1879—1884年，其建筑风格为新文艺复兴风格。大学宫目前设有斯特拉斯堡的历史系、艺术史系等。——编者注
2. 1830年法国七月革命爆发。——译者注
3. 1848年欧洲革命爆发。——译者注
4. 1870年至1871年普法战争。——译者注
5. 库朗热的全名是努马·德尼·菲斯泰尔·德·库朗热（Numa Denis Fustel de Coulanges）。——译者注
6. 指热尔内中心（Centre Gernet）。——译者注
7. 德国西部小镇是多元文化汇集区，与斯特拉斯堡仅隔着凯尔桥。
8. 也是《半月丛刊》（Cahiers de la Quinzaine）杂志的总部。——译者注
9. 原文为“il fallait chercher midi à midi, et non à quatorze heures”，字面意思是“中午就要去中午找，不要去下午两点找”。法语中有一句俗语为“chercher midi à quatorze heures”，字面意思为“去下午两点找中午”，指“徒增烦恼”。此处是对这句俗语的一种变相引用。——译者注
10. 玛丽娜·勒庞，法国极右翼党“国民阵线”前主席让—马里·勒庞的女儿，曾任“国民阵线”领导人。
11. 指国家为宣布其对某些历史事件的观点而颁布的法律。——译者注
12. 一种道德义务，指国家有责任记住某个悲剧性历史事件及其受害者，以避免同类事件再次发生。——译者注

我应该看到事物的两面，并保持中立

对历史的历史学的思考促使您对多个古代历史编纂学时期进行了研究，随后便诞生了一本名为《从荷马到奥古斯丁》（*L’Histoire d’Homère à Augustin*，1999）的文选，您还编订了波利比乌斯的《通史》（*Histoire*，2003）和普鲁塔克的《希腊罗马名人传》（*Vies parallèles*， 2001）。我们想再讨论一下您这些研究的几个方面。首先，您常说，在希腊，一切始于史诗，那么该如何理解“历史从史诗中走出”呢？

历史在各种意义上从史诗中走出：首先，历史来自史诗；其次，历史与史诗拉开了一定距离，想要做些不一样的事情。然而，希罗多德的《历史》（*Enquêtes*）注之全部意义在于，它对我们来说代表着历史的出口。换句话说，希罗多德起初模仿荷马，最终成为希罗多德。可以肯定的一点是，他的参考依据是史诗，他将历史学家定位成行吟诗人的参考依据也是史诗。在古希腊，历史显然不是也从未真正成为一个文学类别，而行吟诗人则有着一项巨大的优势：他的灵感来自缪斯女神，这让他能够通晓和述说过去与未来。实际上，缪斯是一个存在并参与到一切之中的形象：她无处不在，无所不知；行吟诗人只有通过这种交流特权才能进行吟唱，因为这一特权赋予了他一种特别的视角。

因此，在荷马史诗中，行吟诗人扮演着记忆守护者这一对某个社会群体来说十分重要的角色，他能够分配荣誉与惩戒。这样一来，英雄和行吟诗人之间就建立了一种密切的联系：英雄同意以战死换取由行吟诗人赋予他的永恒荣耀，韦尔南曾经深入研究过这种荣耀。史诗话语的流传决定了行吟诗人在社会中的高尚地位。当荷马描绘的史诗

体系（显然这一体系并非完全按照他描绘的那样运转）不再流行时，统治社会的贵族便失去了权力，并开始面对其他形式的社会组织；战争也不再以战士为重，并且改变了形式，整个史诗话语结构也就随之崩塌了。

希罗多德便是在这一时刻登场的。他的问题可以归纳如下：如何在一个缪斯、行吟诗人和英雄都已消失的世界中记住那些辉煌的事迹？他在第一句话中就给出了答案：让自己成为一个调查、收集证词、陈述见闻并为自己的见闻担保的人。

所以“历史”（historia）是用来弥补缪斯的消失的吗？

是的，“historein”意为调查和倾力构建一种知识立场，希罗多德提出用这种知识立场来代替受缪斯启发的知识。当然，这是一种不完美的替代品。与缪斯不同，这种知识做不到无处不在，即无所不见，无所不听。它要做出选择。如何看见？看见什么？如何转述所见？希罗多德一下子就提出了历史学家立场的问题。接下来便可以观察这一问题的表述随着时间发生的变化，研究这些问题的不同提法，不过这只是一个开始。行吟诗人可以见他人所不见，因为他见到的事情发生在过去，久远的过去，而历史学家的责任便是为行吟诗人的这种所见找到一种替代品和相似物，同时深知整理这些所见是他的工作，也深知缪斯的所见因其神话性质而越加完美，他自己永远无法获得这种所见。

除了行吟诗人与历史学家之间的这种紧张关系，我们还可以拿预言者进行比较。根据古希腊的定义，历史学家显然不是预言者，然而其研究工作中却保留着某种预言性质的知识，尤其是一种指示和宣告的能力，这种能力就体现在动词“semainein”（意为宣告、揭示）里面：希罗多德指示和揭示谁是第一个做某件事的人，这个动词就属于预言性知识的范畴。譬如，在古希腊人和蛮族之间的漫长纠纷中，历史学家能够“宣告”谁是第一个不法行为的始作俑者。在希罗多德看

来，这个人就是吕底亚的国王克洛伊索斯，因为他是第一个奴役古希腊人的人，希罗多德详细地证明了这一点。这种指示的能力就属于预言者的知识，是预言者直接从阿波罗那里获得的。

所以，跟随希罗多德，或者在更广泛的意义上来说，跟随古希腊历史出现的，是历史学家而非历史本身？

很明显，在这场思考谁是第一个书写历史之人的徒劳游戏中，埃及或美索不达米亚专家完全有理由猛烈抨击古希腊文化学者的各种断言。相对于其他人来说，古希腊人只是“小青年”而已。从年代上来看，这一点毋庸置疑。然而最大的区别在于，埃及或美索不达米亚那些书写历史的人，恰恰是政权的笔杆子，他们不断更新着统治者的家谱或编年史。他们没有存在感，没有面孔，尽管他们作为掌握着书写的记录人，本可以具备一定的社会影响力。而在古希腊却出现了一个独特的、个人的历史学家形象，不过当时他们还不叫“历史学家”：希罗多德使用的是动词“historein”（意为调查），并且将他的工作称为“historia”或“logoi”（记叙）；修昔底德称自己的研究属于太阳书写（“sungraphie”）：他“同时睡觉和书写”，强调的是编纂的重要性。但他的调查与希罗多德的历史并不是一回事：修昔底德的调查是“zétêsis”（研究），让人联想到司法调查和医生观察病人症状时的眼神。

这种针对近期历史的调查性书写的突然出现与机构无关，它属于个人行为。希罗多德当然是“图利[注]的希罗多德”，修昔底德则明确要求获得雅典的公民身份，但是二人均没有获得各自城邦的任命。我们可以在他们的作品中看到某种古希腊视角，尤其是修昔底德的作品；希罗多德则发展出一种泛希腊主义视角，在这方面，我们可以把他比作歌颂英雄的行吟诗人，无论是亚该亚还是特洛伊的行吟诗人。他们的独特性还体现在，医生或哲学家曾建立过学校，由师父和弟子在学校里共同构建一种比较系统化和有专属性的知识，而历史学家从

来没有建立过这样的学校，也就是没有学习和传授的地点：成为历史学家，就（已经）是在创造历史了！

虽然没有学校，用您的话说，还是存在某种“历史学家的无形链条”。第二位“伟大的历史学家”[注]**修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》（*Histoire de la guerre du Péloponnèse*）就从年代上延续了希罗多德的调查。**

是的，虽然没有正式的学校，人们还是很早就发现，历史学家，至少是留下了姓名和部分作品的历史学家，形成了一个链条，后一位从前一位停下的地方重新开始。这首先是因为每一位历史学家都想讲述自己时代的历史，也就是近期的历史。我们还可以将其当作一种自我身份合理化的方式：我是可信的，因为我是从被认定为权威（被谁？如何认定？）的前人停下的地方重新开始的。于是他成了前人，接着便出现了一系列的前人和接班人。至于希罗多德和修昔底德，他们的情况完全有据可考，因为我们拥有两人的作品。他们的情况还要更加有趣一些，因为修昔底德在依靠前人的同时，又与前人截然相反。当然，他不会让“他的”历史的开头与希罗多德历史的结尾之间存在任何空隙，不过他同时也展现了自己的不同之处。他并不使用“historia”一词，而且十分强调历史应建立在剖析的基础上，并尽可能地摒弃口头证据。这些不同的特征非常明显。此外，他只用寥寥几句总结希波战争史，一来是为了表明当前的战争比往昔发生的任何战争都更重要——这也是他赌注的核心，二来是为了减少希罗多德的贡献。

您谈到了修昔底德的认识论和他对剖析的坚决主张——从词源上说就是要自我审视。这是他研究方式的一个特点吗？

剖析的概念实际上是希罗多德提出的，但在希罗多德笔下并没有特殊地位。希罗多德认为眼睛和耳朵是人们根据不同情况都会用到的

工具，口头证据在原则上并不劣于目击证据。而修昔底德欲将剖析放到指挥的位置上。他很清楚人们无法证明历史的一切，因为历史学家无法亲眼目击一切，但是他坚持认为有必要对证据进行批判、印证，甚至即便是自己亲眼所见，也有必要仔细探究。总之，批判的产物应该类似于一次好的解剖。因此，修昔底德认为久远过去的历史依靠的是口口相传的证据以及不可避免的被歪曲的记忆，所以这种历史是靠不住的。用我们的话来说，过去不可能拥有一段“科学的”历史。

从更广泛的历史研究计划本身的角度来看，为什么说修昔底德不是希罗多德的学生呢？

希罗多德的理想是让人类的伟大事迹不被遗忘，能够继续传诵。他还参加过泛希腊主义者的比赛，目的是朗诵和诉说过去的丰功伟绩——古希腊人的和蛮族人的都有。原则上并不存在对后者的贬低，虽然古希腊人/蛮族人这一对的关系本身是不对称的。希罗多德《历史》的第一句话就明确指出了他的这一理想和兼顾双方的意愿，这同时也是从史诗继承来的另一个特点。在《伊利亚特》中，荷马讲述了亚该亚人和特洛伊人的故事。同时关注两个阵营，同时看到双方的，是宙斯。而我们之前说过的从缪斯女神身上寻求灵感的行吟诗人，他的地位与宙斯类似，他并不是其中某个阵营的行吟诗人。于是，希罗多德保留了这种需求，只不过稍作改变，毕竟对阵双方已经变成了古希腊人和蛮族人（荷马笔下的特洛伊人并不是蛮族人，他们在后世对史诗的解读中才变成了蛮族人）。而在修昔底德那里，这种需求仍然存在，但是以另一种形态存在的，因为他的笔下只有希腊人——一方面是雅典人，另一方面是拉栖代梦人[注]。他的意图是从双方那里了解发生的事情。行吟诗人依靠神启的视力，希罗多德依靠旅行，而修昔底德依靠他远离雅典的流放时光，那几年让他有机会从双方的角度看待事物。他在《伯罗奔尼撒战争史》第五卷的卷首明确阐述了这一点。

希罗多德和修昔底德之间存在着计划和目的上的区别。修昔底德也许是自古以来最狂妄自大的历史学家。他的计划并不是书写历史和保存关于光辉事迹的记忆，而是通过一场战争来建立一种政治学，甚至是唯一的政治学，他是第一个将这场战争命名为伯罗奔尼撒战争的人。本质上，他追求的是对一种统治理论的证实，以及将这种理论的实践转化为叙事：如何成为和管理帝国？然而，雅典最终败给了斯巴达（这场失败本不该发生），推翻了作为叙事基础的全部假设；人们完全可以认为，修昔底德的（曾经引起评论者广泛关注的）历史之所以没有完成，部分原因就在于这场失败，这让他的整套诠释方法变得令人怀疑。雅典战败，对希腊理性的取胜抱持的乐观态度也就随之消失了，而修昔底德并没打算书写战败者的历史。

书写一段历史（实则是书写政治学），一段统治者的历史，这样一种尝试并没有下文，或者说是哲学接过了这一任务。与修昔底德形成鲜明对比的是色诺芬，他是这根历史学家链条上的下一环，因为他的《希腊史》（*Les Helléniques*）在年代上完全是《伯罗奔尼撒战争史》的后续。他的书写与修昔底德正相反：色诺芬的作品中没有对方法的论述，他也并未在前言中解释他想要或者能够书写的是哪段历史，更没有提出任何政治理论。他的作品开头仅仅是这几个字：在此之后。他对事件的叙述没有撰写的成分，体现的是纯粹的直接性，就像编年史一样。这种变化并非无足轻重：它意味着将历史交给了偶然性。从总体上来看，人们认为具有决定性意义的那些战役只是在为混乱局面添砖加瓦而已。作为苏格拉底的弟子，色诺芬站在了哲学一边，而当时哲学正在学校中逐渐成形，变为一种评价和评判其他知识的知识。这种哲学的思考视角对他来说才是最重要的。

第三个“伟大的历史学家”波利比乌斯似乎有着更大的理想？

是的，不过完全是在另一个世界里。城邦的世界之后是希腊化时代的君主国，再然后是罗马。主要的历史记录都循着这一变化过程：

埃福罗斯采用了希罗多德的世界史研究计划，而泰奥彭波斯的历史则聚焦于马其顿的腓力。不久后出现了亚历山大帝国的历史和希腊化时代君主的历史。为这一时期进行书写的历史有很多，但它们只是以碎片的状态存在，叙述有详有略。我认为，这也表明了历史学的地位：确实存在，但不是主角。

波利比乌斯的研究始于公元前2世纪，那时，一个新的世界正在诞生。他是战败者，罗马（他的流放之地）的人质，在战争中扮演积极角色后又被排除在外。这样的他尝试着理解罗马对希腊的胜利。修昔底德由战胜者变为战败者，他既没有方法也没有时间理解这种失败；波利比乌斯则是彻头彻尾的战败者，有的是时间思考失败。他得出这样的结论：想要理解世界新秩序的形成——罗马成为权力中心——并向希腊人解释这一点，就需要给历史下一种新的定义。因此，他讲述的并不是统治者的历史，而是一个城邦，即罗马的历史；他的理想在于阐释由罗马军团实现的文明世界，即地中海地区的统一。

希罗多德笔下的历史虑及的当然也是整个世界，但波利比乌斯不能再使用相同的范畴：随着罗马人的介入，希腊人/蛮族人这一对成为最难界定的问题：该把他们放在什么位置？波利比乌斯也不能以修昔底德的历史为模板撰写历史，尽管后者（带着某种恶意）声称，由于雅典人和拉栖代梦人及他们各自的盟友都参与了战争，因此双方的冲突几乎波及整个文明世界。波利比乌斯的直觉只是告诉他，一切都在相互产生着影响。不再有分开的战场，非洲发生的事情对希腊或亚洲不无影响。一切都相互交迭交错。波利比乌斯经历的正是一次原始的全球化进程。然而如何构建一种能够解释世界统一的叙事，同时又避免将其变成单纯的故事拼盘（在他看来，这正是其他历史的主要缺点）呢？那就需要一条主线和一种推动力。波利比乌斯找到的解决办法便是利用亚里士多德，也就是将亚里士多德的《诗学》中一切与其相左的观点用在历史上面。于是，他赋予历史成为一种悲剧的能力，而且是一种真实的悲剧，而且果断地将历史归为“épistêmê”，即科

学。历史因此得以进入普遍领域。而亚里士多德则正相反，他将历史限制于个别领域。波利比乌斯并没有对此进行详述。他的《通史》就是在这一理论框架下展开的。

还存在另外一个问题。波利比乌斯强调，没有比解剖更好的方式，历史学家应该亲自去看，跑到战场上去。但是如何对解剖的需求和从整体上把握世界舞台的意愿进行协调呢？这就需要“sunopsis”，即总体观，也就是命运女神的视角，因为是她这股力量在罗马人战胜迦太基人后将世界的一切事物汇入同一个方向，让它们走向同一个目标（telos）。

这里又出现了历史学家的地位问题：波利比乌斯的自我定位类似于命运女神，如此才可能具有这种总体观。他体会到的是史诗中宙斯的那种视角，以及行吟诗人通过缪斯女神获得的视角。波利比乌斯并未打算从命运女神那里“得到启示”，不过他们之间的关系与行吟诗人和缪斯女神之间的关系不无相似之处。

您有时会将波利比乌斯的《通史》视为第一部世界史。与亚里士多德正相反，他想要证明历史可以属于普遍范畴。

在亚里士多德看来，历史无法进入普遍领域，它首先是属于个别领域的。总而言之，历史并不讲述某一类人，但是可以告诉你阿基比亚德或另外什么人的遭遇。在亚里士多德学说的框架下，普遍性要服从于可然律和必然律，而这两个范畴对历史来说毫无意义，因为历史就是最常发生的事情。如果一切都是可然的，那么可然律就超出了已实际发生之事的范围，所以真正限制历史的是后者。波利比乌斯重新提出了这个问题，但是做了一个干净利落的迁移。他为亚里士多德眼中的普遍性赋予了一层地理（katholou）上的含义，或者说空间（katholicon）上的含义：历史属于普遍性，因为历史具有世界性。换句话说，对立的双方从个别性/普遍性变成了地方性/世界性。不过波利比乌斯并没有以抽象的方式研究所有这些问题：他将亚里士多德

的逻辑过渡到了一种不那么确切的单纯的空间含义。历史应该从地方走向世界，为此需要一种相应的视角，那就是总体观，而难点之一就在于如何将这种总体观转换到书写方式中去。波利比乌斯要想办法构建这样一种叙事：在接续性和贯时性中，这种叙事会不可避免地类似于总体观。因此叙事的年代的连贯性要在相同的地理布局中一直延续下去：一个四年接着一个四年，[注]一年接着一年，叙事以相同的顺序检视着各个战场（意大利、西班牙、非洲地区、希腊、亚洲地区和埃及），从而以推理的方式建立一种同步的总体观，也就是命运女神的总体观。

就罗马的历史学传统来说，波利比乌斯也代表着一次重要的断裂，不是吗？

实际上，罗马人是以一种不同的方式描述这段历史的。能站在波利比乌斯对立面的要数罗马历史观的代表提图斯·李维了，尽管他比前者晚出现了一个多世纪。不过他的历史属于真正的地方历史：从罗马出发，由罗马、为罗马见证的历史。尽管罗马一直不断扩张，但其他人之所以存在，是因为他们攻击罗马人，或者被罗马人攻击。观察事物的两面这一要求从一开始便是古希腊历史编纂学研究计划的一部分，尽管古希腊历来有书写地方历史的传统（比如《雅典史》），但是罗马并不考虑这一点，对于罗马来说，只有一面，就是它那一面。历史就是以罗马为中心的。

您有时会拿波利比乌斯和费尔南·布罗代尔进行比较。

他们都有书写地中海历史的意愿，而且可以说他们处在这段历史的两端。波利比乌斯致力于尝试理解罗马的统治如何为这一区域带来统一，以及“我们的海”（mare nostrum）[注]这一新世界是如何建立起来的；而布罗代尔的目光则聚焦于腓力二世时代的地中海，他观察

的是历史的重心从地中海向大西洋转移的过程，于是便形成了一个漫长的周期。

除此之外，波利比乌斯的作品中是不是也有政治方面的思考？

《通史》结尾的一幕引起了评论者在政治层面的热议。公元146年，“非洲的征服者”西庇阿刚刚攻下战火中的迦太基。波利比乌斯当时伴其左右。西庇阿哭了起来，而熟读经典的波利比乌斯说了这样一句话，让我们想到了荷马和特洛伊的大火：

神圣的伊利昂啊，它终将消亡。

而普里阿摩斯和他的子民也将死于长矛之下。

通过这样一种缩影，整个地中海历史展现在我们面前。除了荷马和特洛伊的大火，维吉尔也在《埃涅阿斯纪》中对罗马进行捍卫与弘扬，将其视为东山再起的特洛伊。这是战败者对战胜者的复仇。然而，波利比乌斯指出，这座新的特洛伊城总有一天也会消亡。随着时间的推移，这段关于西庇阿在迦太基废墟前哭泣的描写清晰地反映了几乎所有帝国的命运。因此，可以说波利比乌斯是真正思考过帝国不可避免的陨落的人。任何帝国自诞生之日起便已经可以预见末日。

我们再一次穿越时间，从公元前2世纪穿越到公元后2世纪：您曾经编订过普鲁塔克的《希腊罗马名人传》。您说他的这部作品既回顾了希腊和罗马的历史，也在很长一段时间里将书写和讲述这段历史的方式固定下来。普鲁塔克的贡献有何特别之处呢？

背景发生了很大变化：对于波利比乌斯来说，罗马的统治是一个需要去理解的意外；而在普鲁塔克的时代，尽管希腊城邦仍然活跃，人们却已经无法想象过去世界的样子。尽管安然无忧地生活在这个时代，普鲁塔克还是认为希腊人在这个世界里扮演着重要的角色，这一

信念正是构思《希腊罗马名人传》的出发点。他并不是第一个书写传记的人，但他这种将希腊人和罗马人进行比较的思路却是一种创举。通过这种比较，他实际上是把希腊人和罗马人放在了同一层面上：他们接受着相同的评价，也有着共同的价值。每个名人生平中的例子相互之间都有借鉴意义。他之所以将两个名人放在一起进行比较——伯里克利和费边·马克西姆斯、亚历山大大帝和恺撒、狄摩西尼和西塞罗等，是因为他认为将这些人结合在一起的是一系列因素，而且他在每一组内部也能够注意到两人之间的区别：其中一个比另一个更勇敢或者更具领导力。

这是一种历史形式，有着其特殊的书写规范。普鲁塔克指出，他没有事无巨细地讲述亚历山大大帝或者恺撒的一生，而是首先抓住了那些“séméia”，即能够真实展现某个著名人物的特征（言行举止）。希罗多德意在“宣告”（semainein），而普鲁塔克更为谦卑，只是选取了一些他认为重要的特征（semeia）。

他将历史视为一种道德哲学，也就是完全视为一位生活导师：用西塞罗的话说，历史提供模仿的范例。波利比乌斯就曾提出过“历史是生活的导师”（l’historia magistra vitae）这一原则：“真正的教育和真正的政治行动训练，是历史的教导；最明显也是唯一能教会你笑对人生的老师，是对他人之不幸的追忆。”（波利比乌斯，第一部，第一卷，第二章，米歇尔·卡兹维兹［Michel Casevitz］译）。这是一个非常明确的定义，他认为这是众所周知的。连他这样一个总爱把功劳揽在自己身上的人都没有号称是自己为历史用途下了这个定义。

在西方历史中，这种将历史理解为生活导师的现象十分常见：人们总是以此作为历史叙事的论据。在使用这种论据的社会里，过去是具有统治地位的范畴，是理解的源泉，所以要想理解今天的行为，就要首先回顾过去。过去的例子会告诉你该怎么做；如果是一些很重大

的例子，就会促使人们针对自我展开思考。这也是普鲁塔克的意图之一：回顾伟人是有益的，通过对他们的频繁回顾，人们也能够越来越接近这些典范。

此外，中学教材里会编写和翻译普鲁塔克的作品以供学生阅读，普鲁塔克影响了学生看待希腊和罗马的方式。他的选择，他对古典希腊的看法，他的古希腊的自由终结于喀罗尼亚战争（指马其顿的腓力击败雅典的战争）这种观点，他对罗马古代历史的描述，这一切都影响着我们对古代的看法。蒙田一直在不断地阅读（由阿米欧［Amyot］翻译的）普鲁塔克的作品，卢梭更是全身心地投入。托尔斯泰则对其持怀疑态度，不过第一次世界大战给了他致命一击：普鲁塔克式英雄不复存在。战争实际上要残酷得多，军队的首长们也更像是一群老顽固，而不是英雄。

这种历史导师的观点是从何时起开始失去合理性的呢？

在我看来，蒙田的《随笔》（*Essais*）算是一座十分明显的界碑。起初，蒙田完全采纳了普鲁塔克的观点：《随笔》的目的首先就是创造出一个供蒙田个人使用的普鲁塔克，成为一个笔记本，汇编了一系列用于思考和模仿的例子。随着时间的推移，蒙田发现这些例子相互之间矛盾至极，各说各话。最终他决定成为自己的普鲁塔克，撰写自己的随笔。这并不意味着对普鲁塔克的彻底摒弃，但我们在蒙田的作品中还是可以清楚地看到，由于各个时代极度动荡（包括各种宗教战争，由发现新世界造成的震动及其不断扩散的影响），他开始质疑历史导师这一观点。他忠实地撰写了关于历史的随笔，并得出结论，认为历史只能给予它该给予的。所以需要有所改变。

当然，这种历史导师的观点并没有很快退出历史舞台。它还在被人重提，并逐渐成为对过去的一种习惯性的赞美，只是人们已经不再对它的效力深信不疑了。蒙田之所以引人关注，是因为他让人看到了这种双重演变：他想尽一切办法成为自己的普鲁塔克，随后发现这样

再也行不通了。他最初想要成为新的普鲁塔克，最终还是变成了蒙田。

更广泛地说，历史导师是随着人们对时间的感受的转变而逐渐失去效力的：既然过去不再占有统治地位，那么历史教训的老生常谈也就失去了其合理性。已经发生的事情不会重演，那还有什么必要以史为鉴呢？事件都是新发生的。如果说曾经发生的都是始料未及的，今后发生的便成为史无前例了。

所以说对照和模仿不再扮演指南的角色了？

普鲁塔克笔下的对照，其前提是对照的两个成分属于同一范畴，相互之间又是对等的关系。对照的最终形式之一就是古今对照，在这种对照中，前者是后者的榜样。到了17世纪，现代人越来越抵触这种总是偏向古代人的对照。1688年出版的夏尔·佩罗（Charles Perrault）的《古今对照》标志着现代人的大总攻。书名虽然叫“对照”，其中心思想实则在于证明二者之间的对照不复存在。对照实际上是建立在模仿的关系上的，然而佩罗证明现代人在大多数方面要远远优于古代人。论战正酣之时，路易十四的专制政体也达到了顶峰，古今的关系甚至颠倒过来：现代的君主成为榜样。奥古斯都不再是路易十四的榜样，后者成了前者的榜样。

随后，时间本身成了参与者，古今之间的距离不再只是时间上的距离，而是成为一种时间的距离。从本质上看，古代和现代并不是一回事：任何对照的企图都是徒劳的。因此，手段由对照变成了比较，这样一来便可以观察到古代与现代、野蛮人与开化之人、原始人与文明人等之间的区别。

是否可以认为，是“时间成为参与者”把您的研究领域既分隔开来又联系在了一起？它标志着古代世界与现代世界的断裂，同时又改变了研究和思考历史的方式……

是的，这也是我后来有些疏于古代研究的原因之一。为了进行围绕时间和历史的思考，我必须承认并跨越这道门槛。菲斯泰尔就曾同时涉足古代与现代，对古代城邦与现代政治之间的时间或时代上的区别有着清醒的认识，所以他才能扮演摆渡人的角色。

您在20世纪90年代末和21世纪初研究古希腊历史学家的同时，也将注意力逐渐转向了现代，这种巧合十分惊人。为什么会出现这样一种明显的中断呢？

很惊人吗？人总是要克服惰性的。我之前一直被人看作一名古代历史学家，所以大家向我提出的请求，尤其是出版上的需求，都是这方面的。极少人知道或者关心我这种向现代的转移。后来，古代文化在我的研究中出现得确实比以前少了，我无法完全专注于古代，但又无法彻底弃之不顾。我在谈到现代历史编纂学时，背后总有古代历史编纂学的影子，反之亦然。我对历史编纂学和脑力劳动的理解同“古代——现代历史编纂学”这一概念有着密切的联系：古代历史编纂学与现代历史编纂学这二者的关系，包括一方与另一方，一方之于另一方，以及从一方到另一方——这是我研究的动力之一。或许这也是希罗多德和修昔底德十分看重的古老原则的另一种表述方式：看到事物的两面，并保持中立。

这些关于古代历史编纂学的研究可以说是您将希罗多德作为“历史学之父”来研究的一种延伸，除此之外，您也一直在探寻论文中的另一个问题，即相异性这一主题。所以您后来写了《尤利西斯的记忆》，在书中对跨度相当大的一段时间内的古代旅行者和边界这一概念展开了思考。

是的，《尤利西斯的记忆》是我在希罗多德（他是研究的出发点）之外继续开展的研究。我在书中深入探讨的是，直到罗马时代，希腊人与其他人的关系以及希腊人和其他人如何看待彼此（不过总是从希腊人的理解出发）的问题，并不时思考这一问题在当代的应用。

研究的主线就是边界这一概念，确切地说，它是二者之间的一片空间，将二者分开，又将它们连接在一起。这正是边界的双重性：诚然，它设置了一道阻隔，但是，与此同时，它又造成了两侧的沟通，并根据不同情况控制、鼓励或禁止这些沟通活动。以尤利西斯(注)为例，我感兴趣的是穿梭于两侧或处在两侧之间，并有时迷失于此的那些人。

我认为尤利西斯尤其具有象征意义，因为他在漫长的旅程中进入了各个迥异的空间，对希腊文化造成的重要分界进行了清点：人与神的分界，人与动物的分界，野蛮人与开化之人的分界，在稳定的政治秩序下举行献祭仪式的“食人间烟火之人”的世界和混沌不堪、只剩无序与反常的世界（就像失去尤利西斯的伊萨基岛）之间的分界。

然而这里面有一个基本的矛盾，即“旅行者”尤利西斯一心想要回去，对其他人和他穿越过的世界丝毫不感兴趣。

尤利西斯很早就被奉为旅行者、历史学家、地理学家和人种学家的守护神，总之是好学者的守护神。然而，荷马认为情况完全不是这样。事实上，尤利西斯对世界没有丝毫兴趣，这与但丁赋予其的光辉形象截然相反：但丁笔下的尤利西斯之所以启程上路，是因为他渴望成为“世界的专家”。尤利西斯其实只想回家，他把中途所有的停留都看作延误，看作对其目标的偏离。唯有在他进入独眼巨人的世界那一次，他的同伴催促他重新出发时，他却说想要一探究竟。倒霉的是，不少同伴因此成了波吕斐摩斯的早餐！

这正是我那本书的核心问题，尽管我在这上面并没有展开细致的讨论：荷马史诗完全以回归为主题，在西方传统中占有重要地位，这部史诗不正反映了亚该亚人和希腊人与外邦和非他族类之人的关系吗？他们其实并没有观察的欲望。这也正是伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel Lévinas）对《奥德赛》的解读，他将《奥德赛》视为一

种预兆，预示着“西方的形而上学”，预示着故步自封。列维纳斯显然也是在影射《圣经》，这就形成了西方文学两大基石之间的一次碰撞。

希腊人与埃及人在很长时间里保持的关系也是这种身份变化的最明显的表现之一吧？

几个世纪以来，埃及人被赋予的命运事实上恰恰反映了希腊人看待自我和他人方式的转变。希罗多德专门为埃及人写了一本书，因为他对埃及人的古老历史感到十分吃惊，这段历史在时间上的无限广度通过一系列重要的历史人物被详细地记录下来。相比之下，希腊人年轻得简直荒唐可笑。希罗多德毫不费力地认定不同的时代是存在的，埃及人的时代最久远，希腊人要近得多，而斯基泰人则刚诞生不久。在他看来，埃及也是希腊部分文化特点的发祥地，尤其是诸神的名字。承认这一点并不难，但埃及人仍然是蛮族，毕竟他们没有生活在城邦里。希罗多德为希腊人的身份找到了一定的依据，与此同时，由荷马确立的主框架得到进一步巩固与扩大。

不久后，在公元前5世纪与公元前4世纪之交，随着伯罗奔尼撒战争进入尾声和雅典人的溃败，一个怀疑的时代随之开启。知识分子，也就是仅有的几位我们稍有了解的希腊学者，开始思考身为希腊人的意义所在，并开始从不同的视角看待非希腊人；不仅是埃及人，还包括部分北方部落，如后来成为“好野蛮人”的斯基泰人。部分希腊学者还冒险指出，智慧（sophia）并非希腊专属，埃及人的智慧，甚至是非常接近原始状态的斯基泰人的智慧，都要在希腊人的智慧之上。这很好地反映出一种质疑，一种担忧，不过希腊人仍然掌控着游戏，他们引进这些非希腊的知识，并将它们希腊化。这正是柏拉图埃及之旅的主题，而这一主题在哲学传统中占有十分重要的地位；这也是斯基泰行者阿那卡尔西司（Anacharsis）形象的体现，他成为某种意义上的哲学典范，尤其是犬儒主义的典型代表。从那以后，无论是埃及

祭司还是阿那卡尔西司，都可以来希腊授课，不过，当然还是要使用希腊语（对于其他希腊人来说，这是一种摆脱窘境的方式）。

随着罗马人的胜利，公元前2世纪又出现了一个持续更久也更加严肃的新问题。罗马人不能再被称为野蛮人了。这一次接受挑战的是波利比乌斯。

对边界和身份的思考是不是也反映了现代人的一种诉求？在我们这个时代，随着边界的消失，身份的问题成了热门话题。

如今对文化边界的反思确实与当时争论的主题有关，不过，要注意，当时人们的关注点在于相异性，而非身份的问题，或者说他们感兴趣的是边缘身份：疯子、被排斥之人、遭遗弃者。而不久后情况就完全反过来了。希腊是一个值得让人思考的案例，我的目的并非从中解读出能够马上学以致用、与当代的思考有直接关系的东西，而是想强调，正视文化、交流、差异与冲突之间的关系有助于解决这一问题。我们可以观察希腊人是如何在漫长的历史中采取不同的方式来解决这一问题的。

您之所以能够将古代与现代联系起来，并穿行其间，得益于您对古代用途的研究……

对古代用途问题的研究主要开展于20世纪80至90年代，在法国，最具代表性的要数妮科尔·洛罗和皮埃尔·维达尔-纳凯的先锋研究：《中产阶级雅典的形成：1750—1850》（*La formation de l'Athènes bourgeoise, 1750-1850*，1979）。思考用途首先就意味着提出了一种方法：如果撇开我们这个时代与古代之间的区别不谈，那么对古代人物（伯里克利或克里斯提尼）、问题（奴隶制）和著作（柏拉图或荷马）的研究就无从下手。现代与古代之间没有一条直通的捷径。与对捷径的妄想正相反，我们要意识到，所有关于伯里克利的著作——我们暂且以他为例——都是伯里克利的一部分。因此，为

了理解这个人物，就要穿越一系列的外层，到达“核心”，同时深知这个核心本身从来就不纯粹。其次，这些在几个世纪以来长盛不衰的用途本身也很值得关注，因为我们可以通过它们理解古代著作、人物和问题所代表的一系列关键因素。这些用途引发过冲突——有时甚至是暴力冲突、辩论以及解读上的争议，并以各种各样的形式被使用。于是乎，伯里克利的命运引发了看待民主的效力与弱点的不同方式：汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）和柯奈留斯·卡斯托里亚蒂斯都曾经研读过伯里克利对雅典的赞颂，那么他赞颂的到底是什么呢？如果是“民主”的话，取的又是“民主”的哪个含义呢？探讨用途这个话题让历史学家对古代的研究变得更加复杂，但是也极大地充实了研究的内容。

也就是说，对古代的理解不只涉及古代，还涉及整个西方历史？

是的，历史学家这种研究古代的方式也是对目前越来越热门的问题的一种解答：究竟为什么还要继续研究古代？除了显得博学以外，这种研究还有什么存在的意义？研究古代的用途，就是在证明整个西方文化史与古代历史的不解之缘，它来源于古代历史，就如同，我们之前提到过，历史来源于史诗。

确切地说，在您研究古代时，古典文化正处在衰落期，它的作用受到了公开的质疑。我问得简单粗暴一些：在您看来，摒弃古代研究会让我们失去什么呢？

今天的人摒弃的不只古代研究……我们失去的是某个特定的东西吗？首先，我之前说过，古代文化构成了我们今天所谓的欧洲文化。忘记它，意味着我们不但失去了相当一部分对历史的理解，也忘记了我们的祖先如何思考他们自己的问题，形成他们自己的观点。正是通过研读古典世界和《圣经》体系的著作，模仿当时的实践，使用当时的规则，欧洲的知识体系才得以逐步建立起来，这个体系也包括各种不容忽视的机构，比如教会和国家。

有人会反驳说，这一点我们早就意识到了，所以现在完全没必要继续研究。但是，众所周知，随着时间的推移，问题以及提出问题的方式会渐渐发生改变，而文化的作用正在于此，即检验，正如蒙田所做的那样。放弃通过几个世纪积累起来的庞大知识体系来检验我们自己的问题，这是一种倒退，同时，也很危险，而且还是一种十分狂妄的表现。

另外，既然我们并不认为自己所处的是一种永恒持续的当下，或者认为自己被限制在一种无法逾越的境域之中，那么我们就负有传承的责任。西方文化这一混杂拼凑而成的整体自其诞生以来就不断被传承、改写，变换形态；很多内容被删去、划掉，还有更多的内容最终遗失，但无论如何，传承的过程是真实存在的。对任何文化来说，能够传承下去都是其基本特征之一。对于古代研究而言，我们应该向后人传授的，不光是如何使用那些研究材料、著作、批注、评论、铭文、物品、遗迹、多少有些模糊的痕迹以及思辨，还要教会他们如何向西方文化这一多种形态和含义的整体提出他们自己的问题，并针对这个巨大而潜力无穷的宝库描绘出他们自己的史诗。为了让他们做到这一点，如果他们真心去做的话，我们就要授予他们执行的方式，也就是向他们传授一种只能属于他们的执行的能力。

将自己置于传承者的位置，也就意味着明确接受我们自己的限度，意味着我们深知前有古人，后也必有来者。以常识和现实主义的名义决定证据的形式，认定古代研究确实很好，但没什么用，认定在当今世界上还有其他更紧要的事物要学习——在我看来，这是一种盲目，是自恃的表现，是目光无法超越当下的表现。

---

1. “Enquête”一词在法语中的原意为“调查”，虽然中文翻译为“历史”，但希罗多德的“历史”显然与普遍意义上的“历史”有着不同的含义或出发点，作者将在后文对此加以解释。——译者注

2. 大希腊（公元前8世纪至前6世纪古希腊人在意大利半岛南部建立的一系列城邦的总称）的一座城市。——译者注

3. 本书作者曾在其《历史的证据》中提出，希罗多德、修昔底德和波利比乌斯是古希腊最伟大的三位历史学家。——译者注

4. 即斯巴达人。——译者注

5. 这里的四年指古希腊两次奥林匹亚竞技会之间的四年。——译者注

6. 罗马帝国全盛时代，罗马人对地中海的称呼。

7. 尤利西斯，又译俄底修斯，罗马神话中的英雄，对应希腊神话中的奥德修斯。——编者注

站在人类学与历史学的边界上

在针对时间的研究方面，您的第一本著作是《历史性的体制》（2003），单从其受欢迎的程度来看，这本书就已反映出您研究轨迹上发生的一次明显的转向。这本书对您来说是否意味着一种总结，一种试验，一个新的开始？

应该说三者皆是。我之前已经说过，具有决定意义的是20世纪90年代初我旅居柏林的那段时间，在此期间，我意识到，历史性的体制这一最初从人类学出发且为人类学设计的概念也可以用来研究现代。它指的是过去、当下与未来这三个范畴相互的衔接方式，因此它使我们能够将毛利人、在柏林的漫步与“记忆之场”这一项目结合起来。我逐渐意识到，有些问题的构成方式是相似的，尽管它们涉及的是不同的对象、不同的场所，而且分别属于我研究中的不同阶段，而历史性的体制在这些问题之间建立起了联系。雅克·雷韦尔（Jacques Revel）慷慨地邀我合著的《往昔的政治用途》（*Les Usages politiques du passé*，2001）标志着关键的一步，因为这本书要求我直接面对整个学科所处的形势和变化，这一步便是对历史编纂学的形势做出大胆判断。

为什么要用“历史性的体制”这个乍看有些晦涩的书名？

取这个名字是一种必然。历史性的体制这个概念用来指代我探讨历史与时间之间的关系的方式，我想不出其他更好的说法。关键是出版商能否接受这个无法令读者一目了然的书名造成的不便，所以要为它加一个副书名：《当下主义与时间经验》（*Présentisme et expériences du temps*）。这个书名的含义也不甚明朗，不过至少没

有“历史性的体制”那么生僻。有的人可能更喜欢“时间性的制式”或者“时间性的形式”，他们认为这两种说法更明确，也更顺耳。我十分感激当时的出版人莫里斯·奥伦德尔（Maurice Olender），他接受了这个书名，并使它成为这本书的招牌。不过“历史性的体制”“当下主义”“时间经验”这三个词里，最重要也最常被提到的是“当下主义”。

为什么要选择“历史性”这个词？为什么不用其他的说法，比如“时间性”？

选择这个词可能会造成某种混淆，因为“历史性”一词十分罕用，而且会让人联想到哲学范畴，尤其是黑格尔和海德格尔。我们在这里不会进行关于历史性（Geschichtlichkeit）问题的哲学探讨，对我来说，开启这一课题的是《奥德赛》里尤利西斯与费埃克斯的行吟诗人得摩多科斯面对面的那一幕。尤利西斯请他为其吟唱关于木马，也就是关于攻占特洛伊以及尤利西斯本人的胜利的乐章。诗人通过大量的细节描述来吟唱事情的经过，这时，尤利西斯便哭了起来。诗人荷马突出描写了这一段。我对此的理解是，尤利西斯忽然发现面对着十年前的自己，而他与彼时的自己差距太大，以至于他无法将如今这个连名字都已经失去的可怜人同当年那个荣耀加身的英雄联系起来。这一幕体现了个人对自己与自己之间无法挽回之差距的意识，这就是我所说的历史性。尤利西斯没有相应的语言和知识范畴来掌控当时的情形，也就是说，他无法理解过去，认识自己，并告诉自己：“过去那个人是我，现在这个人也是我。”

通过请求行吟诗人吟唱的方式经历了这次终极考验之后，他便完成了自我惩罚，再次可以说：“我是尤利西斯。”从这里开始，这部诗成为一段将往昔的他同如今的他联系起来的叙事。所有故事集合在一起，被称为“阿尔喀诺俄斯的故事”，它们填上了自尤利西斯从特洛伊出发之后至其到达费埃克斯之前的空白。尤利西斯-无名氏变回了

尤利西斯，特洛伊的劫掠者，以及不久后的伊萨基国王。利科对诗中叙事身份的分析非常具有启发性：这种身份绝非同前的、实际的身份，而是一种自我的身份，它贯穿叙事始终，存在于叙事的过程之中。最后，当叙事结束时，所有人沉沉入睡，而诉说了自己的故事并找回自己身份的尤利西斯终于可以乘着费埃克斯人的魔船返回伊萨基岛。

所以我在这里用“历史性”来描述这种个人与自己之间发生的非巧合的重要经历，它不同于普通的对时间的观察。吸引尤利西斯的正是这种重要而切实存在的非巧合，而且正是由于他没有能够让他立刻用来将往昔的自己同如今的自己联系起来的时间概念，他才哭了起来。泪水就是他的语言。

“历史性”就是从这里开始的。《奥德赛》一上来就证明我们能够或者完全可以用历史性的体制来描述在这一哲学概念出现之前的时代的特性。有些人认为不能把这一概念用在黑格尔提出它之前的时代上面。然而，我想说明的是，历史性这一现代哲学概念确实同现代的时间与历史概念的出现有关，不过我们完全可以在它成为一个具体概念之前对历史性的体制进行思考。

那第二个词“体制”呢？

我认为要从这个词的多重含义出发去理解它。我故意选择了这个词，因为“体制”（régime）一词涉及了多个方面的意义。首先，在医学上，它指的是一种生活方式的各个方面：从这种意义上来看，它始终是一种混合物。其次是政治上的含义：政治制度（即政体），此外，更确切地说是在古代世界，波利比乌斯在关于政体的思考中，在谈及混合结构时，将制度视为一种混合物。同样，混合物、混合体以及各个社会阶层构成了制度。再有就是在机械方面，它可以表示发动机的转速：根据发动机运转的速度可将其制成分为高转速、低转速、巡航转速、超速运转。

我认为，历史性的体制包含以上所有含义。它绝非一个静止的概念，我们也无法从一个制式一下子跳到另一个制式去。无论如何，制式是一个多种元素的复合体，在某些情况下、某些时刻或者某些场合中，其中一个成分可凌驾于其他成分之上。如果将历史性的体制视为一个混合体，我们立刻就能发现，制式从来就不是纯粹之物。首先，我以前曾经说过很多次，历史性的体制并不是天然的存在，它是人工的产物。你不能早上一起床就自问：我现在在哪个历史性的体制里面？譬如，谈起历史性的现代制式，就意味着在某个时刻某些人将未来视为具有导向性的范畴，是未来决定了唯一性；但是这并不妨碍另外一些人推崇过去的范畴，哪怕只是为了跟未来的支持者对着干。我们以波旁王朝复辟时期爆发的冲突为例：1814年，路易十八不得不接受《宪章》（即《1814年宪章》），但他宣布是他“颁布”了《宪章》，并且将《宪章》的颁布日期定在他执政的第十九年，这样一来便创造了一种连续性和对过去的忠实，从而超越并贯穿了整个大革命。制式始终是一种不甚稳定的平衡的产物，它不断地受到质疑、争论和质问，但我们还是有必要掌握一些工具，来加深对一个社会内部发生的事情的理解，包括这个社会的历史和今天。

《历史性的体制》也可以说是您提出的一种研究历史的方式吧？这首先体现在，这部著作就像是一次有中途停靠站的越洋之旅，其次也因为您最感兴趣的是那些转折和断裂的历史时刻。

航海方面的特性十分明显，因为这本书连接起来的空间和时代各自都相距甚远：从太平洋到柏林，从尤利西斯到皮埃尔·诺拉，从法国历史到圣奥古斯丁。这只能是一次地点与时代上的穿越，中途间或有几个停靠站。正是出于这个原因，穿越的特点在这本书中更加明显，我也更加明确地表达了这一观点。《尤利西斯的记忆》也是在相同思路的基础上创作的，旅行的意义在这本书中同样不可小视，因为这本书在某些特殊的时刻穿越了古希腊和古罗马文明，同时也具有现代的一面，而这一面可以说是一种离题，更准确地说是一种偏移。我

只能想到这一种研究方式：在漫长的旅途中历经夹道、海岬、急流，经历不断变强和碰撞的海流，汹涌的波涛，经历航海的凶险。这些都是危机时刻，时间的证据在这种时刻发生断裂或者破灭，因遇到困难而生活动荡的一代代人在这种时刻寻找航标和出路。

这次穿越旅行的第一站是夏威夷，马歇尔·萨林斯工作过的地方。夏威夷从时间上来看同样是第一站，因为您正是在1983年《年鉴》杂志上发表了关于这位人类学家的一次座谈会的评论文章，并在文章中提出了“历史性的体制”这一概念。萨林斯在您的思考中有着怎样的地位呢？

有重要地位，与列维-斯特劳斯同样重要。在我看来，他对库克船长人生顶峰的理解是一种探索。库克船长在夏威夷去世时，在英国和当地引发了不同的解读方式。萨林斯富有技巧地从各个角度分析了人们对库克船长的误解，并解释了库克在被迫扮演了夏威夷当地人赋予他的角色后，如何最终成为夏威夷酋长权威合法化的一个源头。于是他被牵扯进当时饱受争论的关于结构与事件的重要问题之中，并提供了一条超越这一问题的途径。焦点便逐渐转到了人类学与历史学的边界上面。萨林斯致力于将列维-斯特劳斯的理论引到历史学上去。他不但田野调查和档案分析双管齐下，还掌握着当时全部的理论知识，将马克思主义、语言学和结构主义结合在一起，并进行创造性的运用，同时又不乏幽默。他始终站在教条主义的对立面，而他在写作中机动、灵活、煽动的特点，连同其表达的内容，都令人热血沸腾。

所以人类学在您关于时间的思考的理论形成过程中起到了决定性的作用，尽管在这个问题上，历史学和人类学之间存在着一种（也许错误的）对立。

是的，我认为这里面有些误解，而这些误解，用萨林斯的话说，并不都“有用”。而有些人干脆停止了思考，或者打起了壕堑战。很明显，当年一夜之间就冒出了一种做法，将列维-斯特劳斯的结构主义

解读为对历史学的拒绝和否认。这种批评出现于20世纪60年代初，马克思主义的拥趸尤其支持这一观点：结构主义几乎完全被说成是资产阶级的一种策略，用来转移阶级斗争的矛头。结构主义的信徒也在这场较量（差不多就是一场角色扮演的游戏）中一展身手。这些抨击和以偏概全的解读使人无法看到列维-斯特劳斯的研究角度对历史学问题的积极作用，包括他对萨特的批判和他对热社会与冷社会时间制度的论述。萨林斯也循着相同的方向，不过他的声音更有分量，因为他曾经严肃地引述过马克思主义和语言学方面的内容。至于我，我花了好一阵子才意识到，在历史人类学中，我最感兴趣的问题是与时间的关系问题，随后一切以不同的方式渐渐变得明了起来，它包括古代历史、古代的用途、历史的历史学以及当下。

您第一篇关于历史性的体制这一概念的文章《历史性的体制与时间性的模式》（Les régimes d’ historicité et les modèles de temporalitè）也是同人类学家热拉尔·朗克吕（Gérard Lenclud）在1992年的一次关于当代人类学与历史人类学的研讨会期间合作撰写的。

是的，与他相识是我研究生涯中的一次重要机遇。作为人类学家，他曾经在科西嘉开展过一次野外试验；他饱览群书，思想开放，对这些问题十分感兴趣。起初是两人一组探索着撰写一篇文章，文章将成为由马塞尔·德蒂安在研究部的支持下组织的一次研讨会上的报告。当时在研究部工作的哲学家伊夫·迪鲁（Yves Duroux）是这次研讨会的发起人，而历史性是研讨会的讨论主题之一。我与朗克吕并不认识，研究的课题也不一样，巧的是，我们竟然搭上了话。借此机会，我领悟到了一件事：在结构主义已经完成了其最为人所知，节奏也最紧凑的一段历程之时，在时间的问题重新出现之时，我们不但可以将历史性这一概念向人类学家推广——这也是研讨会的框架——也可以将它推介给历史学家。需要说明的是，当时这一概念并未引起任

何人的兴趣，更何况当时负责报告我们这篇文章的卡洛·金兹堡（Carlo Ginzburg）认为有必要探讨的完全是其他事情。

历史性的体制这一概念的形成得益于您对德国历史学家莱因哈特·科泽勒克作品的阅读。您从何时起开始接触他的作品？您从他的作品中又有怎样的收获呢？

科泽勒克思想对我的影响要从1990年法语版的《过去的未来》（*Futur passé*）出版时说起。这是一部文集——它有着文集普遍会出现的优缺点，不过值得一读再读，而且每次都会在时间、历史学的概念、历史与政治之间的关系等问题上带给我新的启发。科泽勒克借助他的历史语义学来分析构成“现代”的一系列概念，首先分析的便是历史作为一种特殊集体概念的出现。这本书对我帮助很大，它让我终于能够明确提出那些我当时已经在思考，却尚未形成清醒认识的问题。这部作品中敏锐的分析让我更好地理解了现代的建立这一巨变，也相应地理解了历史导师对时间的影响。通过试验场（可以从已发生的事情中学到的东西）和期待视野（认为应该达到的）的元史学概念，他提供了一种强大的解读工具。在我看来，他这种拉大试验场和期待视野之间距离的观点对理解现代历史时间起着决定性的作用。距离拉得越大，现代历史时间就越强大，走得也就越快，直到产生这样一个问题：二者的关系紧张到一定程度，是否会出现一种二者被割裂或者几乎割裂的状态？在科泽勒克看来，这可以成为理解我们如今与时间的关系的特殊性的一种方式。不过他恰恰无法做到这一点，因为文集中的文章都是在20世纪60年代和70年代创作的：那时他重点关注的是德国和“二战”后世界的期待视野。

您曾经多次谈到，历史性的体制在您看来首先是一种启发性的工具，一种理想型。同时，您又指出时间是一种“专横的秩序”，强制性的秩序。您如何协调这两种观点？

尽管历史性的体制并不是一种天然的存在，这一点我之前说过了，但至少存在着一种或多种时间秩序。在某些时刻，一个社会里会有一种普遍共享的时间体验处于统治地位，人们很难从这种既是命令也是安排的秩序中逃脱。从出生之日起，个体逐步走向社会化就是学习这种时间秩序的过程。此外，我们还可以将某种时间秩序解读为一种具有当下主义性质的历史性制式。这就是我对这两个概念之间的关系的看法。

《古代人，现代人，野蛮人》出版于2005年，也就是在《历史性的体制》出版两年之后。这本书探讨的也是同样的问题吗？

《古代人，现代人，野蛮人》借鉴了《历史性的体制》，里面包含之前写的几个段落，尤其是关于法国大革命和古代文明的内容。带着对时间问题的思考，我便可以更好地理解之前那些文章的核心思想，尽管还不甚明晰；我也更加深刻地领悟到，古代人与现代人这一对组合是一种表达我们与时间的关系的方式，是一种面貌，是一种对“历史性的体制”这一概念的历史解读。另外，我也借此将人类学和历史学联系到了一起，同时证明，发现新世界以后，再也不能抛开野蛮人去讨论古代人和现代人，这再也不是两者而是三者之间的游戏，而且是在不同的时间性背景之下。先有了古代人，然后是相对于古代人的现代人，随之而来的还有古今之争；到了16世纪，野蛮人突然出现在两者之间。这三个词相互靠近又相互疏离，直到现代人成为唯一的领主，或者干脆只剩下他们自己。那么除了投入身前的未来中，还能怎么做呢？这些现代人就会成为先锋，艺术或政治的先锋；或者完成一次“越位”，但实际上是一种回顾：这些人离我们更近一些，他们就是后现代主义者。

所以您的研究重点是野蛮人的发现如何在一定程度上扰乱时间的秩序？

是的。该撒利亚的优西比乌在公元4世纪通过《编年表》（*Tables chronographiques*）使时间的秩序得以成形，而与野蛮人的邂逅又是如何动摇它的地位的呢？野蛮人的出现为何可以被视为或者理解为一种我称其为“非同时的同时性”的出现？就好比我们遇到了一个人，既不知道他来自何方，也不知道他处在哪个时间里。他就在那儿，我们可以同他交流、打斗，甚至杀了他。他既是又不是我们的同代人。

我们竭力通过各种方式将野蛮人安排在时间里的某个位置上，以削弱年代上的相异性。我在书中提到了几种方式，比如蒙田的解答（他将野蛮人视为仍较接近自然的生命），还提到了将“好野蛮人”与食人族、自然人与蛮族进行的各种比较，直到野蛮人随着时代的演变最终被赋予了“原始人”的地位，这一点在法国19世纪初由人类观察者协会写给旅行者的指南中便可见一斑。总之，野蛮人形象的转变与我们对时间理解方式的转变有着密不可分的关系。

早些时候，野蛮人的问题是神学家的工作。萨拉曼卡学派提出的理论利用了亚里士多德的某些观点，将野蛮人视为孩童，呼吁对他们进行“教育”。同时代性与差距的问题就此解决。野蛮人与他们处于同一时代，但并不在时代的同一点上。此外还有其他一些理论，比如亚当以前的人类存在说：17世纪中期，以撒·拉·裴瑞尔斯（Isaac La Peyrère）就自告奋勇成了这一理论的热情传播者。总而言之，亚当并不是第一个成为人类的人，而是第一个犹太人。在他之前，世界上已经有了人类的存在，这些人很有可能就是某些野蛮人的祖先。

您刚才提到了该撒利亚的优西比乌，他的编年体系因野蛮人的出现而受到动摇。作为一个十分关键却相对来说鲜为人知的人物，他扮演了哪种角色呢？

优西比乌是该撒利亚的主教，之所以说他是关键人物，有以下多重原因。他与罗马皇帝君士坦丁处于同一时代，并为君士坦丁写过一

部赞美词。注他是第一批提出天主教政治神学理论的人之一，宣扬的是基督教真理和罗马皇帝的天命。他也定义了一种新的历史，一种与经典历史编纂学决裂的历史，即教会史。这部历史记录了从基督诞生到他自己时代这段时间的所有重大事件，并将“继承”这一概念作为其核心思想，即主教是使徒的继承者，以此类推。最需要建立和保护的正是这种继承机制，这样才能使证人与证据的链条不间断地延续下去，而教义的真实性正是建立在这一链条的基础之上。说到底，他的关键地位也许更多地体现在他作为历史记录者的身份上。在《编年表》中，他建立了基督教的时间。他将基督教徒引入了世界史，从而形成了大体上沿用至18世纪末的年代框架。他醉心于比较年代学这项非凡的研究，向世人展示，各个朝代和民族——包括犹太人——都有属于他们自己的时代，也创造了他们的时代。唯一一个仍在延续的时代是统治世界的罗马时代，然而在帝国鼎盛时期却突然空降了一个新时代的代表人物，那就是耶稣基督，他也是新的亚当。

谈到制式，您更深入探讨的是基督教的制式。您说它既不属于“古代制式”也不属于“现代制式”，那么它有什么独特之处呢？

这种制式的特点在于，它既不完全是“古代的”，也不完全是“现代的”：过去与未来都不能统治现在。现在成了唯一的时间，也就是圣奥古斯丁和圣保罗所说的时间的“圆满”（plenitudo temporis，意为圆满之时），也就是耶稣道成肉身之时。过去并没有被抹杀掉，它显然自始至终都是重要的因素之一——毕竟，没有《旧约》，没有《圣经》，就没有基督教。然而，对它的解读是从预言的角度出发——过去宣告了即将发生的事情，这才是关键。过去有其真实性，既然过去真实发生过，那么为了洞察它所宣告之事，就值得被人所忆起、了解和思考。至于未来，未来已经被预测出来，不过实现未来并不是我们的任务，只有上帝才能做到。因此我们并不太清楚该如何对待这种未来。一切都是注定，只是并没有全部实现。罗马也许会被哥特人攻占，然而这样的意外并不会带来本质上的改变，当然也

不能就此将其推断为基督教徒的错。《上帝之城》（*La Cité de Dieu*）[注]便是对这种指责的否定。在基督教时代，自耶稣道成肉身以来，人们并不知道接下来要发生什么，却知道他们期待的是什么，那就是耶稣再临人间。

因此，这个时代的突出特点就在于其对未来的开放态度？

这就是这个开放的且业已存在的救世主时代的核心问题。一方面，每个人都应该承认这一时代，并参与其中——通过皈依、教义以及听从耶稣教诲等方式。只要在这个各种苦难交织的城邦时代过着基督徒生活就够了。在此背景下的时间秩序便是教会年历的秩序：以复活节之日为核心，穿插用以纪念往昔的节日，并鼓励信徒参加。这从某种角度来说是一个“去时代化”的时代；它独立于时间的体验：无论天气好坏，无论你家的房子是否前一天失了火，复活节、万圣节等各种节日都会在固定的日期归来（虽然复活节的日期是变化的），并掌管着你生活的节奏，直到你死去的那一天。

然而，基督教时代还有由圣灵降临节代表的另外一面，这一天，信徒们会被赋予各种语言，以便他们走出自己的群体，出发去改变整个世界的信仰。由此便产生了另外一个时代，一个通过行动开创的时代，一个需要去改变的时代。诚然，这个时代处在耶稣道成肉身和再临人间之间，但它不再像圣彼得希望的那样（与圣保罗完全不同）只是一个（单纯的）等待的时代。人们不知道这个时代会持续多久，但相信当整个世界（包括犹太人）都皈依基督教时，这个时代就会结束。要完成这个使命，就需要一个不同的时代。这不是一个现代制式意义上的未来主义时代，但也并不是一个由教会控制的时代，这是一个祈祷和重现基督一生中几个重要时刻的时代。它完全是另外一回事：这个时代要求每个人都在这个世界上保持一种积极的状态。这是一种时代秩序，也是一种号召。

近几年来，您也探寻了一些新的方式，利用“时间的时间化”或者说“非同时的同时性”的概念来理解时间的历史。您是如何通过这两个概念来研究问题的各个方面的呢？

先出现的概念是“时间的时间化”，这是最笼统或者说最宽泛的用语。“非同时的同时性”是时间的时间化的一种方式。“时间化”指的是使时间逐渐成为一个独立主体，具备属于自己的能力、力量和作用的过程。这一过程的特点在于这种处于支配地位的时间的作用、分量以及“过时”这个概念的逐渐消解。关键是要回溯这一过程，并时刻记住这样做并非出于某种目的。我并不是想说过去的一切都旨在造就欧洲的今日——这个堪称奇迹之最的时代，而是认为时间化是一个非常漫长的过程，它完全有可能是另一个样子，而且为我们审视时间、创造时间以及利用时间进行创造提供了许多种复杂的方式。

我们来举个例子。连启示录这一概念都可能是一种时间化。艾赛尼派以真正的以色列人的身份生活在库兰[注]附近，他们的部分著作中曾提到过一部启示录。它并非一蹴而就，而是逐步书写完成的；它是一部“一个时代接着一个时代”完成的启示录，因此它是随着时间的推移书写的。通过这种方式可以推断出只有裁判长老（对艾赛尼派首领的称呼）才能够充分理解过去的预言，因为他几乎身处即将到来的末日时刻。所以，实际上，这是一个走向末日的启示过程。耶利米和以赛亚的预言当然也是真实的，只不过这些预言的全部意义只有在一切即将陷入动荡的时刻才会揭晓。在我看来，这就是时间的时间化的一种强有力的形式。

不久后的基督教徒对《旧约》总体上持相同的态度，他们将《旧约》视为一系列的预言，也就是基督降临的预兆。不过他们当然也能够充分理解耶利米和以赛亚的预言，这些预言对他们的时代和之后的时代（即耶稣道成肉身）都具有意义。这也是时间化的一种形式，借助的便是非同时的同时性。

没有人能比圣奥古斯丁在他的两个城邦中将时间化运用得更加淋漓尽致。人间之城沉浸在人类的时间中，经历着苦难与幸福（实际上苦难多于幸福），然而它也触及了另外一个时间，即永恒的时间。更确切地说，随着耶稣道成肉身而开启的救世主时间，即希腊语中的kairos（即良机，突然出现、亟待把握的机遇），让有信仰的基督教徒得以同时生活在自己的时间之内和之外，因为他已经具有了永恒的性质：他处在两种时间秩序之中。

从永恒消失或者至少远去的那一刻起，我们对非同时的同时性的认识就发生了改变，需要用其他的方式来阐述，不过还是要保留它的基本结构。从完美到有改善空间，又从有改善空间到进步，现代将践行19世纪一度盛行的演进学说。同时还需要对时间秩序进行调整，加速分辨出时间的差距、落后的时间（遗迹、化石和原始人等领域）或者超前的时间（如托克维尔眼中的美洲或者相对于农村的城市等）。

如果说《历史性的体制》关注的是历史的转折时刻，那么“时间的时间化”采取的则是一种连续性的立场，关注的是时间作为一个主体逐渐形成的过程。

这两者就是一枚硬币或者一种思考的正反两面，而思考的对象便是如何继续探索和丰富关于这一种历史性制式的考古工作，也就是现代这一非天然的、独特的时代，这一“西方活力”的时代，这一西方强加给全世界的时代的建设工作，也就是根据一种有待分享的证据形式，一种无可辩驳的秩序的形式来建设。

在一篇题为《时间的权威》（L’autorité du temps，2009）的文章中，您探讨了时间权威的一系列不同形式（过去的权威、未来的权威等）。您是想以这种方式把您的研究同西方社会的政治史联系起来吗？

是的，我利用“权威”这一观念及其历史来重新审视“历史性的体制”的问题。“restitutio”这个概念的历史和应用在我看来特别有启发性。它始于罗马，意为“重建”和“恢复”某个事物（如建筑、仪式等）。这个动作显然涉及过去，可它却被一种政权（当时的掌权者是奥古斯都）用来合理化当时的政权。奥古斯都以罗马的重建者和新缔造者的身份示人；一个全新的开始变成了一次重新开始。人们将过去（即曾经的罗马共和国）的权威据为己有，并以占有过去为名将这种权威转移到现在上面。同样，基督教徒也在其历史的不同时期利用过这些概念。16世纪的宗教改革是一次回归，回归文本，并借此回归本源的真理。“回归”“恢复”“革新”等构成的整个语义场，其独特之处就在于，借着回归某种从未存在过的事物，人们找到了跃入未知世界的勇气，从此可以追踪这些概念对时间产生巨大影响的过程。它们正是启动时间、利用时间、借助时间和掌控时间的方式。

另外一个时刻，同时也是另外一个重要的例子，便是以“再生”为目标的法国大革命。“再生”实际上是大革命那些响亮的口号之一。它正是对时间的一次作用，同时还肩负着重大的宗教使命。再生，重生，获得新生，就像一个刚刚接受过洗礼的人。法国在轻轻松松地去基督教化的过程中，实际上是将自己视为一个与基督教有关的国家。

与目的论的方法正相反，您强调的是利用时间的方式的多样化，以及这些不同的体验时间的方式能够相互启发。它们与以过去为导向的时间的关系是否也存在多种形态？

是的，我希望古代的历史性制式能够跳出和超越古希腊、古罗马文化的框架。从更广泛的角度说，古代的历史性制式属于一种歌颂英雄的历史模式（这种模式在其他地方比在欧洲常见得多），在这种模式下，历史是由伟人创造的。萨林斯在波利尼西亚见证了这种模式，

不过他的提法是“英雄历史”。罗曼·贝特朗（Romain Bertrand）在其著作《等分历史》（*L’Histoire à parts égales*，2011）中也描述过17世纪的马来世界中存在历史导师的一种形式，或者说一个变种。这些同源（而不是同样）的历史形式都受一种时间秩序的组织和安排，而在这种时间秩序中，过去的范畴是处在第一位的，我们可以对这些历史形式进行研究和对比。

另外，目前已经十分明确的一点是，现代历史，也就是现代历史概念的历史，本身也有自己的一段历史，而这段历史的一页即将翻过。这并不意味着历史已经完成，也不意味着历史学已经过时。它只是意味着这种历史形式，这种不久以前还底气十足的现代观，已经失去了它的驱动力，或者用我很喜欢的一种方式来说，失去了它的证据。从今以后，我们可以更加自在地思考以前的种种历史以及利用时间的不同方式，不用再对它们的价值进行判断，也就不会再将它们视为低级的历史形式，或者认为它们还算不上真正的历史。

有些人指责您没有给各种历史性的体制列出一份名单，不过您似乎是有意不做这件事，不想给这一概念下定论——并希望把它变成可以用于各个不同空间和时期的一种工具。这是为什么？

是的，我从来没想过要列出名单来。我并不是在故意回避，而是觉得没有必要。我们可以拿文明史的情况来比较一下：在很长一段时间里，文明史争论的核心都在到底有多少种文明的问题上——比如施本格勒（Spengler）和汤因比（Toynbee），每个人都有自己的算法。后来，人类学家们在“文化”的问题上也出现了同样的情况：这是一种“文化”吗？从哪一刻起可以算作“文化”？这些关于名录、分类等反复出现的争论并没有太大意义。而且我也不打算为各种时间观整理出一部百科全书式的历史，并把它变成一条长廊，也就是一长串的资料卡或者橱窗。

到底有多少种历史性制式呢？我完全不知道。其实只要承认历史性制式不过是用来整理和将过去、现在与未来这三个范畴联系起来的方式，每个人都可以按自己的方式使用它。所以我也认为没有太大必要无限增加历史性制式的数量，否则这一概念就会失去它理想型工具的意义。我们仍然可以思考，在1590年至1630年间，是否在某个人的作品里，未来已经隐隐被赋予了一种新的地位。不过，我认为还是应该为这个工具保留某种功能，哪怕只是为了在面对某些问题或者特殊对象时能够看得更透彻一些。

因此我们应该既能够理解以未来为主导的“现代制式”，也能理解建立在过去的价值与权威的基础上的“古代制式”。基督教制式也是无法回避的一个问题，因为基督教时代——这也是基督教制式的力量所在——绝非一个普通的时代。有一个问题始终存在，它也是我整个研究的动力：今天的情况如何？我们十分清楚地认识到，“现代制式”不再符合如今几乎随处可见的对时间的实际体验。探讨当下主义制式，这到底是在提出问题，还是说这已经是一种答案的端倪？这就是我2003年那本书的主旨。

历史性体制这一概念很快成了历史学词汇的一部分。您是否关注人们对这一概念的各种使用方法？

当然关注了，但了解得不全面，这毕竟不是什么需要控制命名的东西。不过我倒是对这个词最近在文学研究领域的应用印象深刻，尤其是在当代文学研究方面。这样当然更好。历史性制式是一种促进研究的工具，而不是用来圈定某种专属知识领域的告示牌。

在国外，尤其是在巴西、墨西哥和东欧国家，这本书有些名气。已经出现了一些译本（十来种语言），有的地方正在进行翻译——在拉里·克里兹曼（Larry Kritzman）的不懈努力下，美国即将出版一个译本。不过影响还是不算大，毕竟“历史性制式”和“当下主义”都还没有成为万能钥匙。但是它们能为人所提及和使用就是这项研究

工作的意义的最好证明，尤其是对一项持续多年的研究来说。这是激励我们继续下去的一个小小的信号，哪怕“意义何在”的困扰如影随形。

---

1. 这部赞美词即《君士坦丁的一生》。——译者注
2. 全书共22卷，作者为圣奥古斯丁。作者首先驳斥了异教徒对基督教徒的责难，称罗马的毁灭并不是基督教徒造成的。在作品的后半部分，作者较为系统地阐释了其历史观。——译者注
3. 位于约旦河西岸，《圣经》古卷发现地，现为一处考古学遗址。——译者注

如今，我们再也不知如何将过去、当下和未来联系到一起

诚如您刚才所说，对当下的思考是整个《历史性的体制》研究过程的动力。“当下主义”正是这部作品的主角。这种对当下的探寻对您来说意味着什么呢？

回想起来，我认为，1989年柏林墙的倒塌是最重要的事件，它导致了苏联的解体。大家都认为世界秩序已经固定下来，这种秩序即便无法永存，至少也能延续很久。资本主义与共产主义之间的界限也许不是或不再是不可逾越的，但两极世界的时代相对来说仍然处在被冻结的状态。然而这丝毫不妨碍人们在这种背景下以持续加速的态势一路小跑着进步，其中“征服”太空（从加加林到1969年的“我们登上了月球”）和军备“竞赛”是几乎无可辩驳的当务之急。政治上，统一德国是老生常谈，有人支持，也有人反对，但没有任何人真的相信这件事。

再往前还有“五月风暴”，我们前面提到过，这场运动也是毁誉参半，它在某些人看来意味着改变旧世界的机会，但同样，并没有人真的去相信。人们很快表现得有些“揣着明白装糊涂”：他们喊着“宪警—党卫军”，心里却很清楚宪警并不是党卫军。“五月风暴”将革命的未来主义同立足当下的态度和对现时的突出强调结合起来，那些关于“及时”改变和行乐的口号就证明了这一点。所以当年一方面是一部分人十分倚重的革命——尽管共产党和总工会不再相信革命，但关于革命的花言巧语余威还在；另一方面则是一种完全不同的时间体验，它拒绝这种无可避免地要牺牲当下的未来主义。“五月风

暴”标志着对时间进行的一种思考，尽管这种思考当时并没有以现在的方式提出，但不无分量，至少对我来说是这样。

之后便是1989年的东欧剧变，这是一次令人始料未及的重大事件，它使人们清楚地看到自己从此进入了一个似乎没有革命的世界，现代历史性制式的核心形象就此破碎（无论人们对此持支持还是反对的态度）。而在那些曾经受苏联管制的国家，出现的完全不是对未来的庆祝或者对前途的梦想，而是一种现时的担忧，对于民主德国的人来说，他们担心的便是能否花上联邦德国的马克。我的话里并没有什么优越感，我只是想说，这些国家的人民早就已经对任何“光明的前途”产生免疫了。读一读米兰·昆德拉的作品就知道了。

在这个游戏规则已基本确立的世界里（尽管先驱们总在想方设法地剑走偏锋），这一事件扰乱了已经建立好的世界秩序。一切都在一夜之间崩塌，又没有任何未来主义观点来接盘。德国人，至少是联邦德国的人，倒是真心想要从头到脚地重建德国，也就是修复前民主德国。这便需要他们去完成一项历史任务，也就是开辟未来。从这个角度来看，他们所经历的时间体验不同于法国人，这也是两国如今国情不同的部分原因。然而没有人想到过另外一种模式，另外一种社会：这种缺失正是当时的一种典型症状。

1989年快结束的时候，一篇关于历史结局[注]的文章火遍全球。它的作者，美国政治学家弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama），迅速成为举世瞩目的焦点人物。到处都在严肃地探讨这一问题，其中也不乏一些误解（因为“终结”在这里并非结束的意思，而是telos，即结局）。他关于历史结局的断言完全没有世界末日的含义，甚至是相反的意思：在他看来，历史的结局已经出现了，尽管自由主义民主远未普遍确立，但已经不再有能够替代它的意识形态了。所以说确实存在一种世界史，只是从时代的角度来看，这段历史已经结束了。这样的推论并没有什么号召力。

以上便是促使我开始研究当下的一些原因。

那么“记忆之场”中提到的纪念问题呢？它是否也属于您对当下研究的一部分？

是的，20世纪80年代围绕记忆的所有主题也很重要，同样还有遗产的主题以及身份这一课题的出现，这些迹象暗示着我们同时间的关系已经发生了改变。身份成为一种焦虑：如何让他人承认我的身份？如何捍卫我的身份？身份问题日渐成为焦点，随之而来的还有对未来的不确定感。由于有各种各样的“威胁”压在我的肩上，我不再确定自己能够始终做“原来的自己”。不过，我这里所说的“原来的自己”当然指的是一种想象中的重建。我们要做的是恢复，一种后撤性的恢复，而不是跃入未知那种恢复，因为20世纪80年代的所有口号，其核心都是对未来的质疑：在此之前未来曾显而易见，如今却变得悬而不定，导致人们对当下的呼声越来越高，并几乎为其所取代。最后便形成了当下主义的假说。

您可否简单概括一下这种假说的定义？

当下主义的定义必须要相对来看：相对于现代制式的“未来主义”和古代制式的“过去主义”。对于古代历史性制式来说，过去的范畴是处在第一位的，对于现代制式来说是未来的范畴，而当下主义制式中则是当下的范畴，也就是从某种意义上来说，只存在当下，一种永恒的当下。

我曾经尝试通过创造“当下主义”这个新词来将它和简单的当下区别开来。诚然，每个社会都生活在它们的当下，所以并不能用当下来区别我们的当代和奥古斯都的罗马时代。在古代的历史性制式中，人们有他们自己的当下，活在这种当下，并试着理解它和控制它。然而，为了能在当下找到自己的位置，他们首先开始回顾过去，认为过去中蕴含着理解、榜样和教训。而在未来主义制式，或者说现代制式

中则完全相反：人们在未来中得到启发，这就会对人们理解和体验当下的方式以及看待过去的方式产生影响，因为未来的启发引导着人们选择应该记住的事情和决定忘记的事情。

当下主义制式的独特之处在于，到最后，只存在当下：当下“看不到”任何超越它的东西。这种当下的范围极其广阔，而且不断地受到质疑，因为我们对当下的体验是跟着瞬间和瞬间的立刻过时的节奏走的。每个人都在他的日常生活和工作中体验着当下。在这种制式下，我们再也不知道如何对待过去，因为根本看不到过去；我们也不知道如何对待同样看不到的未来。这种制式的运转方式就体现在如今的传媒时代，在这个时代，每天早上我们将通过网络数据流搜索自己需要的过去和未来，在数据流中，一个个瞬间前赴后继。简而言之，这种当下主义引发的问题便是，我们再也不知道如何将过去、当下和未来联系到一起。

“记忆”作为一种与过去建立联系的方式，迅速在公众视野中发展起来，它是否是这种当下主义的一个标志呢？

它和当下主义是相伴而生的：记忆完全不会被归结为当下主义，而它也只有在当下才能被称为记忆。它是指在当下对过去某个事物的回忆、召唤以及这个事物的突然出现，而且首先是为了使用它。具体是哪个事物？以及为什么是这一刻而不是那一刻？这些就是问题的关键所在。然而这种追忆也可以让我们避开唯一的当下，即当下主义的当下，以便让某些过去的时刻出现，这些时刻一直处在悬而未决的状态，也可以说是被遗忘的状态，不过是一种特殊的遗忘，毕竟我未曾亲历，对这些事件、情况和人物没有任何直接的记忆，顶多有些朦胧的印象。所以，这种记忆完全不是（普鲁斯特式的）非意愿记忆，而是一种自愿的、带有调查和档案性质的记忆，也就是诺拉所说的历史性记忆。它是我们所没有的记忆，也是过去或多或少在隐隐坚持的一种形式。有很多调查和文学作品都是根据这一框架展开的，如帕特里

克·莫迪亚诺（Patrick Modiano）早期的小说和丹尼尔·门德尔松（DanielMendelsohn）的代表作《寻找失踪者》（*The Lost: A Search for Six of Six Million*，2007）。《寻找失踪者》讲述的是他针对未曾谋面的父母展开的一项调查。父母来自加利西亚的一个小城市，后来被纳粹杀害。起初，门德尔松只知道这些，而调查结束时，他知道了很多事情：他们的死因和去世时间，也对他们的生活有了些许了解。他不停地思考：我们到底可以离逝者多近？

现代主义制式所独有的“时代在前进”的印象是否也正在逐渐消失？

在现代制式中，我们知道，或者说我们认为自己知道自己将去往何处，并且根据这个目标，这个结局，我们也就知道了自己从何而来。而没有了这种制式的启发，我们便不知道自己从何而来或者去往何处了。当下主义制式则在告诉我们，没关系，我们不需要它的启发，面对种种信息、工作、娱乐、场合和灾难时，我们只需要做好准备，有所反应，保持迅速、灵活而自由，既不会“冷场”，也没有负担。

显然，我们之所以会说“未来启发我们”或者“过去启发我们”，其实是由当下决定的，直到视角发生改变之时，而我们现在正处在这样一个时刻。于是问题也随之变成：相信当下能够自我启发，这意味着什么？这会造成什么后果？这是一种前所未有的局面，我们之前没有完全掌控它，现在也还无法对它进行构想。我们基本上只是满足于习惯这种局面：有人做得很好，也有人做得很糟。

这种新的当下会长久地存在下去（我们或者我们的后代将学会习惯这种当下），抑或只是昙花一现？换句话说——这也是《历史性的体制》的结尾提出的问题——这是一种“完整的”当下主义还是一种“不得已的”当下主义？它难道不只是一个中间时刻，而是一边让我们得以构思和实现各种暴行的未来主义制式（但这并不意味着未来主

义制式必然导致暴行），另一边则是我们将过去、当下和未来范畴联系到一起的另一种制式？直到今天，人类也没能成功摒弃这些范畴，尽管一直在赋予它们各种迥然不同的内容。人类需要根据这些范畴来构建自身存在，赋予自身行动以意义，制定共同生存的规则，了解该如何看待逝者以及更令他们感到困扰的失踪者，而这种需要是永恒的。今天的我们会说，只要尤利西斯没有听到诗人的吟唱，他就无法实现自我的重塑。

您在《历史性的体制》中写道：“对我们来说，同样，一切都变了。”未来的消失对于与“黄金三十年”[注]共同诞生的您那代人来说是一次重大事件，您是如何经历和体会这种尤其在20世纪70年代后期盛行的现象的？

我出生于1946年，当时纽伦堡审判正在进行中。正如我之前所说，我认为我们这一代伴随着“黄金三十年”成长起来的人首先受到了战后沉默的影响。沉默的原因有很多，但本质上，这是一种脆弱又必然有些暧昧的沉默，但也许正因为如此，它才能够成为一种普遍现象，其中也夹杂着不少误解。在我的记忆中，无论是在家里还是在学校，我与小伙伴都不怎么谈论之前发生的事情。20世纪50年代起，生活水平缓慢提高，但是对我来说，由于没有参照物，这种提高并不明显。此外，殖民战争造成的沉重、黏滞以及隐约带有羞耻味道的氛围使未来显得更加黯淡。随着戴高乐将军在1958年的归来，事情终于发生了改变。他身着制服，头戴军帽，措辞考究而老派，试图重新推动法国在现代的发展。他将（辉煌的）过去与（同样辉煌的）未来连接了起来。这是一个飞速现代化的时代，一个预测的时代，一个国家计划“势在必行”的时代。尽管出现了“一小撮退役将军”[注]的插曲，现代的历史性制式还是得以再一次活跃起来。

接着便发生了“五月风暴”。当时的大学已经在经历一场“危机”，“五月风暴”更是打了大学一个“措手不及”。严重不足的机

构设施不得不接收数量庞大的师生，因此，学生的（即便是不甚明确的）期待值和实际获得之间的差距必然普遍存在。我们前面已经谈到过这个现象了。阶梯教室人满为患，老师心不在焉，教学大纲和习题看上去都是第三共和国的老黄历。“五月风暴”中的确有一些充满希望的时刻，一些幻梦的瞬间，这些幻梦或多或少还算有些生气，但未能持续太久。我之前说过，我并没有积极地参与其中；古希腊文化也是我退出主流或者说在过去与当下之间做出妥协的一种选择。

历史学家将目光转向过去，探讨过去，那么战后的沉默与您成为历史学家的选择之间是否存在某种联系呢？

没有，因为我在很久之后才发现这种沉默十分普遍，从而才意识到它的存在。我在此只举一个例子：作家W. G. 泽巴尔德（出生于1944年）将20世纪60年代存在于德国的这种沉默归结为他出发前往英国并从此在那里定居的原因之一——这种变故也是他写作的基础。至于为什么要选择成为历史学家，与其说我的目光转向了过去，不如说是转向了一片“土壤”，以便我在那里提出来自当下的某些问题。

无论如何，您并没有像您的同代人一样体会到这种梦想彻底破灭的感觉吧？

说实话，在我看来，当下从来就不是一种梦想，它或多或少只是一种被捅破的梦想。所以无论它造成了何种影响，对于那些最活跃的人来说，从来就不存在什么割裂感，在20世纪70年代重新站住脚跟也根本不是难事。至于我自己，我是随着《历史性的体制》这本书漫长的创作过程，循着我们之前谈到的一次次事件（从“五月风暴”到1989年11月柏林墙倒塌）的脚步，才真真切切地回归当下的。此外，我感觉自己差不多完成了古代研究，也就是对我借助古代提出的问题的研究。再次，我也必须要在坚持自己研究历史的方式的前提下逐渐转向当代。

您在当下主义的描述中着重强调的一点是对时间稳定性的破坏。相对于之前的其他“时间危机”、其他焦虑和迷失方向的经历来说，该如何看待当代呢？

那就要再次提到我那本《历史性的体制》，贯穿全书的一个问题是：我们正在经历的当下的危机与之前存在的某些危机是否属于同一类别？换句话说，我们的当下与在之前的时间危机中受到质疑的过去的当下是否有所不同？我的回答是肯定的，确实有不同之处，这也是为什么我会对当下主义做出这样的描述。我在书中当然只提到了一部分重要时刻，选取的核心参考事件是法国大革命，这无疑是一个迷失方向和处于时间危机的时刻，但在一部分革命参与者看来，随之出现的还有对未来的全身心投入，甚至是对救星降临的信念。

然而在当代的时间危机中，显然并没有出现这种现象：没有未来，没有对救星降临的信念，只是一直存在着形形色色的末日论者，以及一种自认为是唯一出路的当下。这正是永恒当下的观点，人们不但无法逃开它，甚至还要依附于它，因为身边的一切，尤其是前途，都受到了威胁。

不过，在英雄制式、古代制式、基督教制式和现代制式上，您通常是抓住某一个作家来研究他那个时代必然产生的时间方面的结果；而关于当下主义，您则是选取了多种视角以及各种“时间体验”。

方式肯定不能完全一样。譬如，为了说明“现代制式”的突然产生，夏多布里昂（Chateaubriand）的作品被明确认定并汇编为阐释这一问题的文集，供人研究，随后建立起一系列坐标，人们可以在日后使用这些坐标，也可以换一种方式思考它们，总之坐标已然存在。在探讨奥古斯都或者荷马时更是如此。然而，谈到现代时，方法必然不同，更何况现代并不是我的第一研究对象。我采用了一种漫步者的方式，甚至几乎是一种淘旧货的方式。我拿起一件东西，然后拿起另一

件，再拿起第三件。它们可能是一部小说，一项研究，报刊上的一次论战，一张图片，已经被人提过的看法，甚至是公开提过的看法，比如“记忆之场”和保罗·利科的作品；罗贝尔·卡斯特尔（Robert Castel）提出的“不稳定阶层”（précariat）的分析是无法取代的；另外一位社会学家哈特穆特·罗萨（Hartmut Rosa）不久前在其作品《加速》（Accélération，2010）中将调查与理论思考结合起来，提出了一种加速理论——这是一项我肯定无法开展的研究，而它巩固了当下主义的假说。值得注意的一点是，加速是近几年来最受关注的一个概念。在目前受到越来越多的人重视和研究的宗教现象领域，奥利维耶·鲁瓦（Olivier Roy）关于全球化进程中的宗教的思考在我看来影响深远。他认为，与其说回归的是宗教，不如说是宗教的“变化”或者“新提法”。

我们再回到我的研究方法上来。研究对象的多样性可能令我的方法显得有些支离破碎，甚至是肤浅，但这种风险值得承担。只有保持距离才能明白某个思考或者某种运动在相应的时期里是理解的关键。我不相信瞬间和最终历史化那一套。

在您看来，这或许也是一种证明当下主义的启发性意义以及证明它能帮助人们理解各种不同事物的方式？

当然，这是我的愿望。它是一种乐观主义的假说，但也不至于一下子就否定它。这种“当下主义”的假说之所以能为人所接受，也许是因为对于使用这种假说的人来说，它具有启发性的潜力，有利于他们理解各自的研究领域。从某种意义上讲，这是对我的研究方式的一种肯定，尽管这种肯定有些折中的成分在里面。

在探寻“当下主义”的过程中，您的笔下经常出现“迹象”和“征兆”这两个概念。

我确实经常用到这两个概念，另外，我也许并没有对它们进行明确的区分，不过它们完全不属于同一个领域："征兆"是疾病分类学的用词，而"迹象"则更偏向于符号学以及司法调查[注]领域。修昔底德当年就已经将这两个领域结合在一起了。而在我看来，这是一种方法，用来观察某种现象（可以是一种做法、一部作品或者一段演说），思考现象的表象以及它没有表达出来但是其基本构成的内涵。

我们来举个例子。我开始阅读科马克·麦卡锡（Cormac McCarthy）的作品《路》（*La Route*），将其作为我围绕"世界末日"一词展开思考时的一个征兆。一个当代小说家如何探讨"世界末日"这个词在今天的含义呢？他既要了解这个概念在历史上的各种用途，也要尝试一种改变，因为这部小说涉及的是世界末日后的时代。这个时代有别于普通的末日灾难，或者说规定好的末日灾难，它们重视的是将我们与灾难分开的时代，将我们引向审判，引向惩罚，之后引向一个完全不同的世界。在《路》中，灾难已经发生了，而小说在叙事中提出的问题是：在灾难后的时代中，从某种意义上讲，时间已不复存在，或者时间被打乱了，连地球都已经死亡了，这个时代是什么样子呢？一个既没有过去，也没有未来，只有一个并不真正稳定的当下的时代，它是什么样子呢？从这个方面来说，《路》思考的正是我们的当下主义，我们可以把它当成一部实验派小说来读。

在分析"加速"这一概念时，是否应该采取您分析"遗产"一词的方式，也就是说更关注词义的改变？"加速"一词如今之所以有助于理解我们与时间的关系，是因为它早就成为现代历史性制式的一个关键词了……

莱因哈特·科泽勒克已经向我们指出过，"现代制式"的特点之一便在于，人们发现一切都在加速，我们已经追赶不上，甚至可能会被超越。大革命时代和19世纪初的人，还有夏多布里昂，都深刻体会到了这种加速的感觉。如今，正如哈特穆特·罗萨强调的那样，加速

导致同一代人中间就已经出现严重的断裂：19世纪时被视为异常的现象如今已经变成常态。因此，各个领域都出现了传承的问题。

当代加速的另一个特点会令人联想到瞬时性，它也造成了大量的减速现象：证据便是用来指代那些停留在“路边”或者“沿路”的人以及“风雨飘摇的人”（即没有摆脱不稳定状态的人）的说法。时间的秩序便可以一种消极的方式作用于这些人身上：他们被社会排除在外，他们的生活被视为一种没有出路，没有未来，甚至可能也没有什么过去的当下。总之就是所有被加速抛弃的人，他们还会被指责跟不上时代。保罗·维利里奥（Paul Virilio）、齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）和哈特穆特·罗萨都以各自的方式描述过这种“流动的当下”的各个方面和它的影响，以及它隐含的危险和它助长的恐惧。

您在关注和分析人与时间关系领域关键词（比如《历史性的体制》中的“遗产”一词）的词义变化造成的影响时所使用的方法，是否也是您在研究各个社会的时间时优先考虑使用的研究方式之一？

自1980年被法国定为“遗产年”以来，人们开始对遗产表现出极大的兴趣，这个名词本身就构成了一种证据。人们以遗产为名义行事；国家政策也倚仗遗产的影响，好像一切都可以贴上“遗产”的标签。

遗产是危机时代特有的概念，对遗产的关注是一种时代危机的表达方式。这个词语的语义发展历程中的一个转折点就是它从文化领域向自然领域的过渡。这种过渡首先体现在法律方面，随后产生了各个方面的影响。自然遗产这一不可转让的财产从迫切需要保护（带有修复的含义）变成了迫切需要维护（预防情况恶化）。联合国教科文组织作为这些变化的实验室，将它们变为一系列公约。1972年的《保护世界文化和自然遗产公约》第一次同时涵盖了文化遗产和自然遗产。

与此同时，遗产不再只是过去的事物，它也成了未来的事物，因为最关键的任务是将修复后的遗迹和一个可以生存发展下去的世界传给我们的子孙后代。于是“为了子孙后代”的口号成为一种惯例，而这一口号的含义又不甚明晰。为子孙后代做决定，这难道不是一种越权吗？从我们的当下出发（本质上还是为了我们的当下），这难道不是一种对主导地位的滥用吗？可是如果不这样做，我们给后代留下的会不会变成科马克·麦卡锡在《路》中描述的那种地球？这正是不可逆转的问题。

那么生态学是否可以被视为当下主义的一种表达或者说另一个“征兆”？

是的，可能存在这样一种回归当下的意愿，其目的在于维护那些暂时还能保持原样的东西。这种后退的当下主义由于灾变论的日渐盛行得到了进一步巩固。这些问题十分复杂，很难厘清，原因有很多种，但最主要的原因还是它们包含的多重叠加的时间等级：现时与当地时间，分段时间与地区时间，全球时间与几乎没有终结的时间。我们很难想象一个几十万年后带有放射性的未来是什么样子，因为我们研究时间和利用时间的方式无法让我们面对这样的事实，也几乎不存在处理这类时间和制定相应政策的机构。从其逐渐演进的领域来看，最无用的就是政策。福岛灾难发生时日本首相的表现就是一个精彩的例子。

您在作品中并没有直接谈到我们这个时代的宗教言论，但它应该能够为您对当下主义的分析提供大量素材。您在这方面是否发现了当下主义思想的趋势？

其实我认为目前存在一种普遍现象，值得我们从这个角度去思考。我们之前已经谈到过当下在基督教中占有的地位以及基督教历史性制式的特别之处。目前，在大大小小的新教教派中——以五旬节派为首，但也不仅限于新教教派——正在逐步形成和发展一种完全属于

当下主义性质的宗教言论，而巴西的基督普世君王大教堂就是一个典型的例子。这些修会推崇的是与神之间的即时、个人和直接的联系。这就意味着媒介的废除——首当其冲的就是教会机构的媒介，教会机构在原则上负责甚至垄断着媒介的工作，也意味着对一切教诲与知识的蔑视：人们什么都不用再读了，因为可以直接与上帝建立联系。奥利维耶·鲁瓦在他最近的一部作品中就描述了这种他称之为“神圣的无知”的现象。为了实现一种越来越纯粹的信仰，或者说找回失落的纯粹性，归根结底必须摒弃一切被视为威胁以及被斥为异教的文化。

天主教会是建立在媒介的理念和时间的基础上的：时间流逝，方可造就圣人，册封圣人的教皇通谕其实是比较少见的。世俗的时间与教会的时间并不相同，但教会却被当下主义的旋风缠住了脚步。解决若望·保禄二世的问题[注]曾经是当务之急。他的德行固然出众，但直到不久之前，封圣的程序都还不能加速进行（尽管确实存在一种十分罕见的立等封圣程序，即立即封圣［santo subito］）。教会长久以来都生活在它自己的时间里，即节奏深深铭刻在欧洲社会的教会年历，而教皇本人却很难避开大众传播的迫切需要，不得不立刻对现实做出回应。

这种变化的另外一个表现，是某些基督教徒重拾早期修会的精神状态，聚在一起进行冥想以及在见到上帝时诵读福音书的意愿。这种福音派的宗教感情在世界各地顺风顺水，而且在我看来，也给基督教教会造成了一些问题。巴西的基督教教会就不得不依照福音派电视频道的模式设立一个频道，而它们之间的区别并不明显，至少对非教徒来说没什么两样。新教徒受到的影响或许要少一些，毕竟他们的制度化程度没有那么高，但是与宗教的这种新的关系也与他们有关。没有核心神职人员的伊斯兰教中也出现了同样的现象，即时联系同样扮演着越来越重要的角色。

总而言之，这种很快被定名的“宗教的回归”也是当下主义的一个显著迹象吧？

我认为是这样的。传统机构并不太清楚该如何面对这种回归，它们不能将新式教徒判定为异端分子——如今已经不能这样做了。要做的应该是与他们同行。于是便出现了这样一种说辞，它承认某种需求应该得到尊重，并主动协商探讨这一需求的各种形式。因为从今往后，在灵性方面，各种小修小补都是可以的：（几乎）每个人都有自己的一套工具。

在与古代的关系和与瞬间的关系，以及宗教言论演变的问题上，您曾经提到，当下的统治地位给知识的传承造成了不便。这是否是当下主义的另一个重要影响？

其实，我认为当下主义在这种自我封闭的状态下很难想象传承意味着什么。但在自我封闭的同时，它也不断地产生对传承的需求，正如它一直倚赖记忆，并投身于纪念仪式之中。这样的紧张状态便是当下主义结构的特点。

关于知识的传承，我们总是不停地感慨学校再也不能完成自己的使命，或者完成得很糟糕。然而，知识的传承不但要求明确传授者和继承者各自的角色，还要求我们承认，传授今天的知识并不是为了今天，知识会在继承者身上逐渐演变，为继承者所消化，换句话说，就是让继承者能够独立思考。学校本质上是一个面向未来的机构，它不能只在当下发挥作用，真正重要的是这种远期传承在十年或者十五年后取得的结果。然而，从很久以前开始，学校就已无法着眼于如此漫长的期限了，因为人们要求学校立刻满足现时的需求。学校曾经是一个机构，然而马塞尔·戈谢指出，它已经变成了一个行政部门。它的运转依靠的是一整套指标，尤其旨在衡量“能力”或者绩效。为使其免受频繁转换频道和实时通讯的不良影响，菲利普·梅里厄（Philippe Mérieu）希望将学校变成一个“减速”的场所。

这样的学校结构根本就是在向那些需要时间来消化的知识的合理性发起挑战吧？

是的，他们重视的是在电脑上点击一下就可以即时获取的知识。这样的知识，或者更确切地说，这样的信息当然能够帮助你写完开了头的句子，但这里面没有任何建设性的成分和任何知识结构能让你将其消化，并用来形成你自己的问题或者回答你在未来可能遇到的问题，除非你已经掌握了能让你相对自信地行走于网络世界的坐标。

所以我们无法理解近期在当下主义背景下进行的某些高等教育改革，尤其是其表现出的“引领”研究的意愿——比如学校领导机构从一开始就为部分选定的课题提供资金。将研究向只在某一特定时刻认定的重点去“引导”，这难道不是在提前削弱学校创造新知识的能力吗？

是的，而且我十分讨厌“引领”这个词。我们还用船舶来做比喻。领航员是什么？是你带上船的那个人，他深谙航标设置、所有沙滩的位置以及各种危险；总之，他比你更清楚该如何去往你应该中途停靠的港口，但是研究与这并不完全是一回事。一项被“引领”的研究会沿着一条设置好航标的路把你带向一个业已存在的港口，这样的研究有什么意义呢？当然，这样也挺让人安心的：你知道自己从哪里来，要到哪里去以及怎么去。但这种对“领航”的滥用意味着关闭了未来，一下子将它束缚住，将研究之路变成一条设好航标的航道：你只要在值班日志上记录在何时经过了某个航标或者注意到了某个灯塔就可以了。起航的时候，领航员也在船上，不过一旦进入公海，他就下船了；而我们所说的“引领”则需要将领航员一直留在船上！这种领航让“创新型”（这也是上述改革的关键词之一）研究出现的几率变得更加渺茫，而这种研究恰恰是改革公开的目标！表面上宣布自主，实际上从一开始就在进行控制，这也可以被当作当下主义的一种表达方式来进行研究，这种想从现在起就确定未来的做法。

总而言之，我还是更喜欢公海——不过当然少不了迷路的风险……

您研究的是“征兆”和某些关键词的词义变化，您的研究方法也涉及某些时事。我们之前谈过了柏林墙的倒塌，那么“9·11”事件呢？在您看来，这一事件是否也代表着一个拐点？

《历史性的体制》写于“9·11”事件发生后不久，所以这本书与这件事之间的（时间）距离非常短。“9·11”事件甫一发生，人们立刻宣布它不但将划出时代的“之前”和“之后”，而且将它称作21世纪真正的开端。我们的当下所独有的这种立刻历史化充分发挥了作用。由于这是美国领土第一次直接成为目标并受到攻击，所以乔治·W.布什领导下的美国更愿意将其视为一次开创性的事件，随后便向恐怖主义宣战（这次战争并没有可以明确锁定的敌人，因此这是一场无休止的战争：至今仍然是时事焦点）。考虑到美国的地位——超级大国和超级帝国，所有人至少都在当时接受了这种年代顺序。它作为另一种划分时间的方式、另一种时间的时间化，为人所接受。

这起被美国人习惯称为“9·11”的事件是一种新型事件。至于原因，皮埃尔·诺拉关于“五月风暴”的分析以及夏尔·贝玑关于法国大革命的分析已经向我们阐明了。在贝玑看来，对攻占巴士底狱的第一次纪念并非1790年7月14日战神广场上的联盟节，而是从1789年7月14日攻占巴士底狱的时候就开始了，因为这一现代事件本身就是对它自己的纪念。而“9·11”事件的发生明显分为两个阶段：第一架飞机撞击第一座大厦时，人们还可能认为这是一次事故：当时很多人都是本能地这样想的。然而，在第二架飞机撞击第二座大厦时，一切都变了：事故性灾难的假设被推翻，事件本身也被修改，因为它将其自身发展过程的上演加入到其实现的过程中。在这短暂的间隙中，事件的观察条件发生了变化：事件变成场景。这种向全世界展示的方式是这一全球性事件结构的一部分。柏林墙的倒塌也被拍摄了下来，到处都

在播放拍摄的影像，可柏林人并没有等到摄像机来了才开始越过柏林墙，这两个事件并不在同一个层面上。

“9·11”事件是一次当下主义事件：它将自己封闭起来，在各种银幕上循环出现，成为中止的时间，或者说永恒的当下。这一暴力行为没有开启任何未来，除了对那些自以为直接从驾驶舱升入天堂的恐怖分子来说——他们是从一种当下主义进入另一种当下主义。然而这两种当下主义之间什么也没有。他们是现代历史性制式的坚定反对者，他们不相信历史，在他们看来，历史只是圣战的不断重复——有些血腥和虚伪的重复。

您还通过唐·德里罗（Don DeLillo）的小说《坠落的人》（*Falling Man*，2007）来探讨“9·11”事件。

我感觉《路》是世界末日的变奏曲，《坠落的人》讲述的则是世界末日般的一天，两本书都可以读。《坠落的人》的故事始于世贸中心大火的那段时间，主人公从火灾中成功逃生。尽管作者在故事发展的过程中追溯各个人物的一生或者描写他们今后的生活，但他其实有意将小说的开头与结尾都放在那世界末日般的一天里：这是一段中止后再也无法继续走下去的时间，一段灾难的当下被延长了的时间。唐·德里罗在叙事中探究了这样一些问题：一段无法消逝也无法继续走下去的时间，它是什么样子？它对幸存者的生活有何种影响？人们能忍受这样的制式吗？我认为小说给出的答案是否定的。这也是一部当下主义实验小说。

您致力于证明当下主义并非从天而降，那么我们是否可以认为，它是在现代历史性制式和对这种制式的诸多质疑中逐渐发展出来的？

当下的地位和性质自20世纪70年代起发生了变化，但当下主义肯定不是从天而降的。我们不应该认为现代制式一成不变地支配着一个

社会或者一个时代。有些人拥护它，有些人则不然，他们努力逃避它，并努力恢复其他形式的与时间的关系。各种不同的甚至截然相反的将过去、未来和当下联系起来的方式在很大程度上也可以用来阐释曾经和现在构成政治生活的各种冲突。我们之前已经谈过法国大革命了，不过之后也是如此，直到第三共和国的建立。随后，在第一次世界大战结束时，出现了对现代制式的强烈质疑。第二次世界大战结束后迅速进入冷战状态，这在某种意义上暂停了对现代历史性制式的质疑，因为像救命稻草一样的进步势在必行，更何况还有大量亟待清理的废墟和对重建的迫切需求。进步是东西方共同的信念，是他们各自官方意识形态的一部分，谁在这场竞争中脱颖而出，谁就是胜者。而这种信念逐渐消散，到20世纪80年代末彻底崩塌。显然，最终西方获胜，但可以肯定的一点是，进步并没有从这场竞争中安然脱身，与此同时，技术革新不但没有停止，反而还在加速。近几年还出现了迅速被人称为“未来危机”的现象：技术进步被视为一种自然发生的进程和西方社会的时间前景，而各种技术进步相互之间正在逐步脱钩。

对灭绝犹太人的记忆经常被视为我们与时间的关系发生转变的一个直接原因。这个问题在您的研究中占有何种地位呢？

这对于理解我们与时间的关系发生了哪些变化来说是一个基本要素。当我们意识到对六百万人有意识、有组织的灭绝活动——以及实施这样一种犯罪活动所造成的后果，它甚至影响到最微不足道的个人决定（看到、拒绝看到、视而不见等）——可能意味着什么时，人性的问题也就此轰轰烈烈地打开。关于人性的思考如此深入，以至于一个面向未来且完全是进步性质的时代也逐渐失去了意义。

幸存者们在忘却与无法忘却之间痛苦地逡巡着（一个幸存者曾对门德尔松说：“想忘记，但不该忘记，也忘不掉”）。后代人在越来越努力地探寻和获取一段他们不甚了解甚至完全不了解的记忆。这种现象在同一时期几乎遍地开花，在美国发展得尤其迅速。乍看上去，

记忆的问题探讨起来没有那么令人感到痛苦，因为比起欧洲犹太人来，美国犹太人受到的殃及并没有那么直接。我在此还是要提到丹尼尔·门德尔松和他酝酿多年的作品。他出生于1960年，是美国的第二代移民。出生于1973年的法国的伊万·雅布隆卡（Ivan Jablonka）最近也开始追寻对他来说完全陌生的家人的踪迹。《我未曾谋面的祖父母的故事》（*Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus*，2012），这部他献给祖父母的作品引起了广泛关注。

种族灭绝的灾难并不是我们与时间的关系发生深刻改变的唯一解释，但它触及了现代和一同出现的历史这一概念的核心。我们足足用了半个世纪才意识到这一点。

于是我们又回到了您的研究轨迹上，因为您刚才提到了战后的沉默……

是的，这种沉默其实直到20世纪70年代才出现裂缝。战后的几年里，我们一直都对之前刚发生的事情保持着一种无视的态度。我经常谈起吕西安·费弗尔提到的一个比喻。他曾在1946年恳求历史学家们“转身迎风而立”：为了能够坚定地面向未来，而不是过去，想要生存（即便是作为历史学家）就要付出这种代价。同样在1946年，丘吉尔在一次演说中也呼吁人们建立对未来的“信仰行为”和对过去以及过去的罪行、错误的“遗忘行为”。费弗尔的迫切恳求也就说得通了。

沉默的问题并非如此简单，20世纪60年代人文科学的重大进展——结构主义（统称）也与这种态度有关。它是另一种“面对”的方式，面对的是别处，是更远的地方，同时进入悠长历史的深处，探寻语言和无意识的褶皱。历史塑造你比你研究它更深刻，语言向你诉说比你使用它更频繁。如今，判断做起来就很容易了：不想迎风而立，而想面向历史往事，这是不可能的，至少现在做不到，也无法完全做到。

2003年，您在《历史性的体制》中谈到当下主义地位的问题时，拒绝在下面两个假说中选择其一：一说当下主义是现代制式的危机，另一说则认为它是一种新的历史性制式。时至今日，您是否更倾向于认为当下主义是一种正式的历史性制式？

我认为当下主义的假说成立。不过因此就应该认为我们长久地（“长久地”在实际持续时间方面是非常模糊的说法）处于一种当下主义制式之中，而且我们此前从来没体验过这种正式的历史性制式吗？这个问题尚没有定论。

我们自2008年以来陷入的危机就是一种持续的当下主义，要求我们学习这场新的时间游戏的规则，也就是说要创造规则。相反的，很多声音冒出来，号召我们走出这种短暂的时间，这种没有前景、没有未来的状态。这些声音不足以形成一次未来主义之春，但它们至少意味着有人意识到了问题的存在。我感觉人们已不再以相同的方式赞美当下，而且开始研究摆脱当下的方法。关于教育、学校的角色、传承、可持续发展研究、能量转移、能量转换以及不仅仅由金融决定的经济的思考，至少这些领域都在思考当下主义的问题。法国2012年总统选举时围绕“起草政纲”这种说法的含义提出的问题也是如此：政纲到底是用于一次短暂的公关行动的目录手册还是什么别的东西？

当下主义的概念引起了强烈关注，但也受到了部分人的批评。有些人指责您对现代制式心怀“留恋”，所以您才会“谴责”当下主义。您怎么看待这种对您作品的道德性或者说政治性解读？

对于这样的评价，我什么也做不了，只能说它们建立在一种误解的基础上。我丝毫不留恋现代历史性制式，但我对赞美当下主义也没有特别的兴趣。我的看法不重要。不过我倒是发现了更有趣的一点，那就是在很多人看来，当下主义世界并不是最好的世界。人们对这种利用时间的方式心怀不满，与其说选择这种方式，不如说是在忍受它。“美好生活”——借用亚里士多德的说法——在计划内吗？城邦

内的生活就是为美好生活而创造的，那当下主义世界中的生活也以美好生活为目标吗？说到底，这才是唯一重要的问题。

在这样一个为灾难和衰落论观点而焦虑的时代，您是如何想象未来的呢？

历史教会我们这样一件事（尽管我们已经不再相信历史导师那一套了）：不要认为自己处于末日边缘，也不要认为末日后面不但可能是洪水，甚至也许比洪水还要糟糕。然而在这一点上，流行的是一种冷漠的态度。末日被宣布了太多次，以至于我们没有理由相信会是好结果了。当然也不是说一切都会安然无恙，而是要避免这些如今流传甚广的悲观预言所反映出的（当下主义）短视。

如果用我二十几年来围绕时间问题进行思考时的指导原则进行分析的话，我认为可以利用当下主义地位的问题来设想未来：当下主义到底是“完整的”还是“不得已的”？如果是“不得已的当下主义”，那就意味着它不会一直存在下去，或者至少不会持续得太久，将来会出现一种新的将过去、当下和未来联系到一起的方法，也许人们会重新启用一种不会为了这三个范畴中的一者而让另外两者“消失”的联系方式。如果是“完整的当下主义”，当下就会长久地处于支配地位，那么就需要一步步了解它的价值，并且重新思考什么是过去以及什么是未来。生活在一个长期具有当下主义性质的当下中意味着什么？跟我们的职业有关的问题是，该如何构想一种本身不具有当下主义性质，但处在一个当下主义的世界中并为其而诞生的历史？

无论在哪种当下主义之下，欧洲都不再是世界时间的占有者，或者即便真的有一种新的世界时间，也不可能是欧洲提出来的。巴黎子午线很早以前就被人遗忘了，世界时钟也不再按照格林尼治时间校准。重要的是理解这些变化，而不是为它们感到遗憾。我的同代人倒是可以做出他们的贡献，毕竟我们除了现在这种永恒的当下以外还体验过别的东西。二三十年前出生的人只经历过当下主义，这种与时间

的关系的形式属于他们的日常体验。告诉他们曾经还存在其他的（不受即时需要束缚的）时间体验，可以对他们有所启发。过去的一系列体验都可以为我们所利用，倒不是为了重新启用或者模仿它们，而是用来思考目前这种生活在当下的方式，这种我们可以一直相信下去的方式。

您认为“记忆之场”是在各个时代之间，尤其是在过去和当下之间重新建立起流通渠道的一种尝试。您是否认为这是历史学家目前的任务之一？

这显然不是唯一的问题，而且，我重申一下，并不是所有问题都能用时间来解释。历史学家工作的意义以及在社会中启智和政治方面的合理性就在于让社会注意到这样一个事实：任何人类群体都需要一段过去，需要对当下有所作为，需要对未来有所展望。难的是避免这三个范畴中的任何一个处于主导地位。让过去专制另外二者——现在仍然有人追求这种做法——绝不是一个令人满意的解决办法。未来的专制所造成的灾难我们已经见识过了，并不是说灾难一定随未来而至，我们只是指责它会加快灾难的到来。当下与现时的专制也不是一个能令人满意的解决办法。

这种时代的必要流通应该体现在部分词语和价值上，反映在部分政治事务中。历史学家通过其在过去和当下之间的往返，能够向世人展示前人的做法：前人的社会如何尝试将过去、当下和未来联系到一起，以及这种联系的方式为何会一再为后人所用，毕竟从定义上来看，过去、当下和未来的期限是不固定的。因此，历史学家就要在自己的值班室里埋头苦干，并在最大程度上努力成为一名时间的监视者。

---

1. 法文原文为“la fin de l’histoire”，英文为“the end of history”。中文普遍将福山的“the end of history”理论译为“历史终结论”，作者随后指出了大众对“la fin”（即英文中的“the end”）一词的误解。——译者注

2. 1945—1975 年，“二战”结束后的三十年里，法国经济快速增长，并建立高度发达的社会体系，被称为“黄金三十年”。

3. 指1961年4月21日由四位法国退役将军（夏尔、儒奥、萨朗和泽勒）在阿尔及利亚发起的叛乱。戴高乐将军领导下的法国政府于当年1月就阿尔及利亚的未来举行了公民表决，最终以多数赞成票决定就阿尔及利亚自决展开会谈。上述四位将军认为这次会谈实际上是法国放弃阿尔及利亚的一种政策，因此于4月21日发动叛乱，包围了阿尔及尔的政府大楼，逮捕了法国代表，并宣布已控制阿尔及利亚。4月26日，叛军瓦解，四位将军被捕，叛乱结束。——译者注

4. “迹象”的法文原文为“indice”，也有“形迹”之意。——译者注

5. 即教皇封圣的问题。——译者注

历史学家是时间的监视者

对文学的关注是您研究历史的方式的特点之一。您经常通过文学作品来探寻“时间裂隙”的时刻，比如您在《历史性的体制》中专门有一章研究夏多布里昂。您为什么会关注这位作家呢？

我们已经提到过两部通过描绘末日时代来检验当下主义的当代小说：《坠落的人》和《路》。关于夏多布里昂，我在念高中时读过他的《阿达拉》（*Atala*）和《勒内·莱斯》（*René Leys*），后来又读了长达数千页的《墓畔回忆录》（*Mémoires d’outre-tombe*），这是一部宏大的游记，里面的中心人物无疑是子爵本人，而他的旅行既发生在他的时代里，也发生在时间里：旅行就是他的记忆之场。他一直以一种永恒的行者形象示人，随时准备出发；他去往新世界，随后又游历了旧世界；他的《从巴黎到耶路撒冷》（*Itinéraire de Paris à Jérusalem*）相当于列维-斯特劳斯的《忧郁的热带》。

《历史性的体制》使我意识到自己为什么对夏多布里昂有如此大的兴趣：无论是在他写给波利娜·德·博蒙（Pauline de Beaumont）的信里还是他写给其作品《历史研究》（*Études historiques*）的序言中，与时间的关系、时间体验以及感知时间体验的方式都是他写作的中心思想。正因为如此，我们才能将流亡伦敦期间写出《革命历史论》（*l’Essai historique sur les révolutions*）的他同开始起草《回忆录》（*Mémoires de sa vie*）并最终将其定名为《墓畔回忆录》（这部他躺在棺材里撰写的作品）的他联系起来。如果我有幸早一些读到2012年出版的由让-克洛德·贝尔谢（Jean-Claude Berchet）撰写的夏多布里昂鸿篇传记定本，我还能更好地理解这一切。

夏多布里昂一直生活在过去与未来的间隔中。他多次提到的“两岸之间的游水者”的形象证明了这一点：他就是游水者，恋恋不舍地离开古代的河岸，又满怀希望地游向另一侧岸边。这道将古代历史性制式和新的历史性制式分隔开的裂缝或者说裂隙贯穿着他的写作。他绝对是历史性知识这一概念的启发者之一。与夏多布里昂相似的托克维尔同样在法国大革命中属于落败的一方，他也是一个启发者。他在1840年写道：“当过去再也无法照亮前途时，思想便步入了坟墓。”他给出了古代历史性制式的公式（当过去照亮前途时，思想便不会步入坟墓）——这是他推断出的公式，同时又指向了现代制式：当未来照亮前途时，思想就不会再次步入坟墓。这正是他美洲之旅的方向：未来。而他的目的便是从未来回望法国，并为大革命后发生的一切的意义以及法国走向民主提供启示。

一生行色匆匆的夏多布里昂令人钦佩地展现出1789年至1830年间这种普遍存在的时间加速的体验。同整个欧洲一样，在受到大革命中的战争和拿破仑的四处征战重创的法国，确实存在这种体验。人们通过不同的方式对这种时间加速的感觉进行探究和思考，使它成为现代的特点之一。因此，在我看来，夏多布里昂以最深入细致和最明确的方式选择了在1789年至1800年之间这条戏剧般出现的时间裂隙中生活和写作。

您还在本次访谈中提到了出版于1907年的谢阁兰的《远古人》。这部作品对您的重要意义体现在哪里呢？

我在环游世界的过程中读完了《远古人》。谢阁兰当时刚刚重新受到关注，他的好几本书被重新出版。让·马洛里（Jean Malaurie）此前曾将《远古人》编入他的丛书“人类地球”，并且用高更的部分作品为这部小说配图。当我循着高更和梅尔维尔的足迹旅居塔希提岛和马克萨斯群岛时，谢阁兰对我来说就像是一个旅伴一样的存在。当我也听到广阔的大西洋浪涛拍在珊瑚礁上发出的声音时，便更加深切

地感知到了谢阁兰写作的韵律。谢阁兰其人也令我惊叹不已。他曾经以海军医生的身份在波利尼西亚生活了两年，随后开始学习中文，并代表海军前往中国，不过是以翻译的身份。他在那里游历了一番，后由于战争原因回到法国，并于1919年悲惨地（事故或是自杀？）死在布雷斯特附近的一片森林里。因此，一方面是《远古人》的作者谢阁兰，另一方面是在中国的旅行者及《碑》（*Stèles*）和《勒内·莱斯》的作者谢阁兰。在这两者之间的，是一部名为《异域情调论》（*Essai sur l'exotisme*）的未完成作品，他想借这部作品做一些与其他作家"相反的事情"：当时的作家在异域的人和事物上"寻找冲击"，并将他们对这些人和事物的所见所感记述下来；他从对立的角度出发，渴望揭示"这些事物和人的所思所想以及他们对这些作家的看法"。他的笔记进一步推动了我关于相异性的思考。

《远古人》的内容实际上是对欧洲人与被视为最后一批异教徒的毛利人的相遇，以及对口传文化与书写文化之间差异的思考。书的标题本身就将人引入了记忆与遗忘的大主题。这些远古人，这些被定性为远古人的毛利人，他们被英国卫理公会的传教士剥夺了自己的记忆，并被灌输传教士的《圣经》、法则、道德和具有破坏性的写作，他们到底是什么人？这个书名起得非常好。这本书涵盖了人种学和观察者地位的问题以及对这些行将消亡的社会的描述，书中部分内容与夏多布里昂的《美洲游记》（*Voyage en Amérique*）中的某些篇章相呼应——我尤其想到了关于野蛮人酒鬼的内容，这些可怜的流浪汉在失去自由的同时也失去了一切。从《远古人》到《忧郁的热带》，从一堂写作课到另一堂写作课，它们之间都是相互呼应的，因为它们有着共同的悲伤的一面：我还是要提到"忧郁"这个词，它来源于拉丁语中的"tristis"一词，最基本的意思就是"悲伤"。这类作品的鼻祖是奥维德（Ovide），他曾被放逐至黑海之滨，著有《哀怨集》和《黑海书简》。从奥维德到夏多布里昂，到谢阁兰，再到列维-斯特劳斯，他们并不是同一派系的作家，却采用了相同的书写形式，这种形

式不断出现，不断回响，并伴随着对时间的碰撞和历史性的不调和引起的致命后果的深入思考。

文学不但有利于我们研究各个历史转折点，而且让我们能够围绕历史性的体制展开思考。托尔斯泰或者巴尔扎克等作家的作品又是如何体现现代历史性制式的呢？

关于巴尔扎克，我们在他的作品中发现，生活在19世纪上半叶的他承认世界已变成一个历史性的世界的事实，并认为小说家的任务正是理解这个新的世界。他的好几部小说都是围绕留在古代制式中的人物——也就是在体验时间的方式上仍然留在古代历史性制式中的人物——和处在现代制式中的人物之间在时间方面的不调和构建的。这些不调和是他小说情节的戏剧性动力之一。例如，在《古物陈列室》（*Le Cabinet des antiques*，1839）中，他描述了一小群迂腐贵族的陈词滥调，他们用15世纪的道德准则，一个早已不复存在的世界的道德准则来教育一位年轻人。这个年轻人来到巴黎，显然做了不少蠢事，最终勉强逃过了苦役的惩罚。

至于托尔斯泰，历史更是直接成为他的写作目的。《战争与和平》（1869）是思考历史问题的鸿篇巨制，它认识到了历史的强大力量，同时也拆穿了所有创造历史的妄想。在它看来，拿破仑就是一个教科书般的案例。想成为历史化身的拿破仑，从奥斯特里茨到贝尔齐纳，从来没有征服过任何一片土地。相反，看上去按兵不动的人不但赢得了战争，而且从某种角度上来说创造了历史。那就是饱受各方批评的俄罗斯老将军库图佐夫，老态龙钟的他永远是一副睡眼惺忪的样子，从来不下任何命令。

总的来说，想要思考历史，就不能仅仅局限于历史专业人士的历史，也就是19世纪的历史概念。小说就是厚厚的史书，它们对世界进行听诊，并尝试讲述这个被历史控制着的世界。很明确的一点就是，

我们的目的不是把小说当作资料来读，而是要将它们视为对大写的历史（l’Histoire）这股新势力的探究与思考。

您最近十分关注奥利维埃·罗兰的作品，并且发现他的作品中存在一种对当下主义的过早判断，用罗兰的话说，“在‘当下主义’这个时代里，时间不复存在，只剩下一种流光溢彩的当下”。他的判断还涉及两种时间体验之间的清晰的断层……

在我看来，当代作家中，奥利维埃·罗兰算是以作家身份思考历史的作家之一。成为小说家之前，他曾经有过一段积极投身政治活动的经历，当时的他认为历史是可以创造的，革命就是创造历史的可靠方式。后来，无产阶级左派解体，这种革命观再也站不住脚，他便开始从事此前一直被禁止的写作，而他的写作就有这种经历的烙印。他的作品中最令我感兴趣的一点是，革命前景的消失并没有让他小说中的人物彻底拒绝历史或者在唯一的当下中裹足不前。

相反，他早就观察到存在一种具有当下主义性质的当下，并在写作生涯中与之划清了界限。这也许是得益于他自己的经历？随后，在一部故事发生在苏丹的小说《梅洛埃》（*Méroé*）中，他对时间和历史进行了一系列思考。他的思考并不是像托尔斯泰的作品那样以历史哲学的形式写成的后记，而是将思考当作整个叙事的一部分。整部作品让人们看到，现代历史性制式下的未来主义历史失去了它的驱动力。这一变化通过故事中的一个人物展现出来：一位德国考古学家，他出身于一个已经不复存在的国家（德意志民主共和国），接受的是优质的马克思主义教育，但他在从事考古学家这一职业的过程中发现，人们想象不出有什么东西能够替代这种线性的、累进的、破坏性的历史。他试着追寻努比亚王朝时期各个王国的历史，“在蛮族已经部分摧毁罗马帝国的时代仍然由法老统治这些小王国”。它们延续了几个世纪，不为世人所知，在一个已经彻底变样的世界里它们仿佛仍然生存在埃及式历史中的隔离种群。它们处在与世界其他地方的时间毫无

关联的时间里。于是，这位考古学家在工作中逐渐定义了另一种历史形式，这种形式关注的是不同时间之间的区别。它也是小说中叙事者自己的观点。

小说并非意在提出一种新的历史概念，不过我认为，这类虚构作品的叙事过程中还是有一些值得我们关注的东西。

总的来说，文学在您看来是一种用来靠近时间的优质的源泉。为什么呢？

阅读虚构文学作品是我生活的一部分，所以也是我思考的一部分。我在不同时期阅读过各种小说、诗歌、回忆录和自传作品。我还有一段时间尝试过文学创作；尽管最终并没有成为作家，只是一名“写作者”（瓦莱里发明的说法），我始终对文学充满热爱。

后来，我带着一种更加自省的目光看待文学，于是更加坚信文学可以更快更好地把握住当下正在发生的事情，并且用其特有的语言诉说未被诉说过的事情：那些未曾听闻和心照不宣之事。当作家决定重新使用和思考古人的文字时，文学还能够探索出这些文字曾经想要传达的意思。就比如“世界末日”一词之于科马克·麦卡锡：世界末日在今天意味着什么？当然，我们并不是站在话语或者自省的角度来讨论文学，不过一个故事确实能够在最近的距离内抓住目前我们与时间的关系。从必要性的角度和定义上来说，随着文学之后出现的是人文与社会科学，文学无论如何要先制造出一段距离，以便提出它自己的陈述（调查方案、批准方式、核实等）并使其生效。小说家——对诗人、画家、作曲家和其他创作者来说也是如此——不必为他提出的东西提供依据，这当然并不意味着小说家的创作是无源之水，无本之木。他只是提出来，他诉说，他描绘，他撰写。而人文社科的研究者就如同文学评论家一样，要提出论据——这对他来说是一种束缚，但也为他换来了某种保障。艺术家既没有束缚也没有保障，完全是轻装上阵，有些时候能获得成功，有些时候则不能。

从这个角度来说，我认为文学完全属于“迹象”或者“征兆”的范畴，不过我无意将文学说成是一种工具，也不想把它单纯地归为一种资料。它告诉我们关于当下时刻的一些事情——显然对过去的当下来说也是如此——一些大部分当代人尚未领会的事情。然而，“告诉一些事情”这种说法也是一种低估。文学诉说的是当下，它的当下。巴尔扎克不研究历史，而是诉说历史，书写历史。借用《年鉴》杂志最近一期（2010年第2期）的标题来说，这个世界上存在一门“文学的学问”。另外，一整套用来代指作家能力的词汇也逐步形成了：人们曾经赞美作家的直觉，在他身上插满天线，把他变成一台地震仪，并将其当成预言家或者占星家来膜拜！

这种与文学的自省关系对于一名研究古代历史的历史学家来说来得更自然吧？

文学在古代领域比在其他任何领域都更能物尽其用，文学也正是历史学家绝不会放过的资源之一。在各个时期和地点上，当然也有其他一些内容比较丰富的资料，但以文学文本为研究角度是一种发自内心的选择。我刚才已经说过，我的第一项研究涉及《奥德赛》中的部分章节。关键是要知道如何看待这些文本，如何阅读它们，如何使用它们——于是我尝试在《希罗多德的镜子》中探寻这些问题的答案。现当代历史学家与古代历史学家并不是在同一个世界里推进研究的，前者首先要下功夫的领域也并不是文学。

当然，有人会反驳我说，我研究历史的角度太偏向文学，对历史的社会层面不够关心：这种历史过于偏重思想，对思想的载体和思想形成的背景环境考虑不足，而这种对实践的作用考虑不足、对实践者角色的关注也不足的研究角度偏离了贝尔纳·勒佩蒂（Bernard Lepetit）和雅克·雷韦尔在20世纪90年代初引导《年鉴》杂志走向的社会历史形式。也许吧，但是，就我所感兴趣的问题来说，如果放弃

了文学这一资源的话，我不知道自己还能怎么研究它们：文学不是一个能翻找东西的仓库，而是一种能引发思考的思想。

不过，从您研读荷马的时代至今，历史学家看待文学的眼光是否也发生了很大变化？

是的，完全不一样了。以前有这样一个概念，有时我们称之为解读转折点或者阐释转折点。我简单提几个关键点，首先是本维尼斯特和他的陈述理论以及汉斯·罗伯特·姚斯（Hans Robert Jauss）关于接受美学的研究，他们启发了多项研究，而且不仅限于文学范畴。历史学家便从他们的理论出发形成了一个完整的领域，这个领域的中心人物是罗杰·夏蒂埃（Roger Chartier）：从书籍史到阅读史，中间经历了文本和作者。继承自诺贝特·埃利亚斯（Norbert Elias）的适应观念则在这一领域占据着战略性的地位。克里斯蒂安·茹奥（Christian Jouhaud）是17世纪的专家，对塞尔托和路易·马兰（Louis Marin）的作品进行过富有洞察力的解读，他撰写了一部探讨文学“权力”的作品。包括克里斯蒂安·茹奥在内的一群学者注意到，历史学家对文学的思考越来越丰富，文学工作者也对文学进行了历史性的思考，于是他们认为时机成熟了，可以提出一个用来思考文学工作者历史的共同空间。最后，包括《年鉴》和《争鸣》（*Le Débat*）在内的综合性杂志也认为有必要对文学和历史进行总结。

以上的简要介绍中还要再加上一条，即乔纳森·利特尔（Jonathan Littell）的《善良者》（*Bienveillantes*）于2006年出版并大获成功以来文学时事所扮演的角色。在它之后还出现了其他作品，其中一些曾引起过争议，如雅尼克·阿内尔（Yannick Haenel）的《扬·卡斯戈》（*Jan Karski*）。他们是研究历史的作家吗？或者像曾经有人指出过的，这些作家书写的是历史学家从未能书写过的历史吗？我在此只提及这一种看法。这些作家有权利将这些主题据为己用吗？当然，从《伊利亚特》开始，文学就一直在这么做。这些作家

出生于第二次世界大战结束很多年之后，他们赶上了记忆逐渐得势的时代。19世纪的小说家以诉说被历史所控制的世界为己任，而20世纪末和21世纪初的小说家则认为需要探索一个被记忆所控制的世界。他们将过去召唤到当下来，将过去的尖刺召唤到当下来，有时还以当下的标准来评判过去。因此便出现了一些误解，它们实际上反映出了我们如今在理解历史和记忆时的不确定心理。

我们谈谈法国之外的文学。您如何看待汉斯·马格努斯·恩岑斯贝格尔（Hans Magnus Enzensberger）的作品《将军和他的子女们：一段德国历史》（*Hammerstein ou l’Intransigeance*）？

这本书很有文学创造性，在我看来这进一步加深了这本书的意义。我在柏林的时候与恩岑斯贝格尔有过接触，他当时主要忙着同左派算账。与我上面提到的作家不同，恩岑斯贝格尔出生于1929年，曾经亲历过战争。此外，他也没有从正面探究纳粹主义的问题：他的兴趣并不在众所周知的纳粹分子，而是在科特·冯·哈默施泰因将军身上。哈默施泰因直到1933年一直担任魏玛防卫军的总参谋长，也就是军队的首领，但他拒绝与希特勒沆瀣一气。属于德国贵族阶级的他不但从来不是纳粹分子，而且终其一生保持某种国内流亡贵族的身份，直至1943年去世。哈默施泰因是纳粹分子不敢除掉的沉默的反抗者形象。但是恩岑斯贝格尔的兴趣并没有局限在这个人物身上，他关注的是哈默施泰因与那个时代不太合拍的整个家庭，各个家庭成员的社会活动，尤其是将军几个极左派女儿的社会活动。

恩岑斯贝格尔曾明确表示他的作品不是小说，因为他的书中有完全基于现实的历史调查和文献：他曾采访过哈默施泰因将军仍然在世的家庭成员，到各地查阅档案，尤其是在莫斯科；他读过所有关于哈默施泰因及其身边人的文章。这本书在法国出版时被纳入一套虚构文学作品丛书，但读者却能在这本书的结尾看到一整套资料来源的索引目录，还有档案列表和参考书目。它并不是那种以假乱真的文学作

品。这部作品与传统小说的区别体现在其叙事结构上面，它结合了不同的写作笔调，包括严格意义上的叙事、注释——也就是作者根据自己的所读、所听与所悟做出的评论——以及作者与每个主要人物死后的对话，这也是一种名为“对话逝者”的古老文学形式。恩岑斯贝格尔将作品的提纲进行了清晰的区分：一方面是他通过调查获得的发现，另一方面是他自己的立场。他通过“对话逝者”来呈现人物时，既注意呈现他所掌握的事实，同时又让读者充分意识到提出问题和给出答案的都是他，这种方式表明他并没有将自己视为一个历史学家，而是一个作家。通过这种以文学手法处理历史题材（即传记）的方式，他证明我们可以将文学与历史结合起来。他为逼真性提供了范围明确的一席之地，同时又没有模糊逼真与真实二者之间的界线。

您意识到我们与时间的关系发生了突变，同时，对于历史学家来说，一种新的形势也出现了。我们在这里借用您曾经提出过的一个问题：如何在这样一个当下主义的世界中从事历史学家的职业呢？

要尽可能地理解我们身处其中的这种形势的来龙去脉。为此，我们可以先从探究关于时间的词语做起，包括我们之前已经谈到过的词，如记忆、遗产、纪念和身份。语义场的研究是第一重定位。

随后，我们可以再退后几步，观察历史概念本身的演进过程。我想到的不是为它制定一份形势分析报告，比如历史在今天的发展情况，而是将历史作为现代世界的思想交会点进行一次前景展望。这也是《相信历史》（*Croire en l’histoire*）这本书的核心问题。这是一部关于现代历史概念的论述性作品，将与本部访谈录一起由同一个出版社出版。

法官与历史学家之间日益频繁的相互影响是您特别关注的当代形势的特点之一……

法官与历史学家，就对历史与司法之间关系的思考来看，这是一对老伙伴，或者说老两口了。历史中存在司法吗？希罗多德十分关注这一问题，并且给出了肯定的答案。但是想要发现这种司法，调查者必须动用他全部的学识，因为神圣的司法可是以逸待劳的。希罗多德在《历史》的开头用很大篇幅讨论了克洛伊索斯的例子。实际上，尽管克洛伊索斯一直展示出无比的虔诚（也就是对圣地的无比慷慨，尤其是德尔斐），他的垮台和其帝国的陷落都是其作为第五代后人为祖先巨吉斯犯下的错误所付出的代价。从这个意义上讲，历史记述的是一次姗姗来迟的神圣复仇。克洛伊索斯不明白发生在自己身上的事情，并且痛苦地发出抱怨。他忘记了祭司的预言，错误地解读他不断求教的神谕。只有了解整个事情始末的希罗多德才能将所有元素串联起来并加以阐释。

过失、犯罪、惩罚、补救这四者构成的组合并非古希腊专属，它适用于整个古代近东，甚至是基督教的审判日。著名的古埃及学家扬·阿斯曼（Jan Assmann）曾针对历史在近东的产生过程撰写过非常具有启发性的文章。在近东，保存对过去的记忆是一项深植于法律和裁判之中的责任，人们必须记住约定好的承诺（条约等）。这些经宣誓订立的条约以诸神为证人，所以，如果不遵守条约的话，就要涉及过失和犯罪的概念了。于是人们开始对过去产生兴趣，倒不是为了自己，而是为了证明他们（严格地）信守了承诺，或者为了查明谁在何时犯下了过错。历史便因此而承载了意义。在20世纪下半叶，这种与外交活动直接挂钩的对历史的“神学化”遍布整个近东地区：每次签订条约都要进行宣誓，万神殿因此扮演了国际法机构的角色。简而言之，历史成了过失的系谱。在历史的神学化上，以色列做到了极致，该国通过与其真神（被推崇为唯一的神）结盟，走上了“狂热信徒史”的道路：用对这种神圣的结盟是否忠诚，来定位发生的每一件事以及其中的意义。

后来，大写的历史也随着时间和现代史在司法领域推广开来，这便是伟大的历史法庭时代。如今，在经历了纽伦堡审判和危害人类罪在国际法领域得到承认之后，也就是在出现了罪行不受时效约束的独特时间性之后，历史从最高法官的位置来到了受裁判的位置。只要时间不再流逝，罪犯就永远活在他的罪行的时代里，直至其死亡的那一天。我们也是一样。整个国际刑事司法的建立过程都是循着审判历史的思路发展起来的。如今几乎遍布世界各地的记忆法律和记忆政策都与历史地位的这种重大变化有关。

在历史学学科内部，这种历史新现状的重要表现之一就是当代历史地位的巨变，当代历史在三十年的时间里从学科边缘来到了中心位置。您如何评价这种变化？

变化确实是巨大的。就在不久之前，历史学的重心还在现代史和中世纪史上面（布罗代尔、勒鲁瓦·拉迪里［Le Roy Ladurie］、迪比［Duby］、勒高夫等），如今已完全转移到当代史或者当下上面。从此，责任便落在了数量和出镜率都占优的当代史身上。我从来不希望大家把我的意思理解成“当下的历史与当下主义是唯一以及相同的东西”。正相反，20世纪70年代末，当代史选择被称为“当下历史”时，它率先领悟了我们与时间的关系即将发生的变化，因此在思考当下时，它的立场更有优势，所以当下成了当代史的旗帜和目标。

目前存在多种有可能改变研究的时间性的外力，比起其他人来说，当代历史的史学家更是身处这些外力的中心位置。如何在这样的条件下保持一种自省的距离呢？

这是当代历史的根本问题：如何在自身与研究对象之间建立一段距离，毕竟当代历史的史学家的特点就在于他们的研究对象是他们自己的时代。包括勒内·雷蒙（René Rémond）在内的当代历史研究的发起人曾尝试通过强调偶然性来解决这个问题：如果承认发生的事情属于诸多偶然因素的范畴，那么在尝试理解当代时，当代历史的史学家

的立场就不比那些距离更远的人更糟糕了。注理解当代时可以利用的资源之一便是对比。对比可以创造出一种类似于“遥远的目光”的视角，即一种同时在内和在外的视角。只有在这种双重距离下，我们才能发现一些新颖或者奇特的问题。

这些偶然因素是不是历史“失去明显性”的迹象？

是的。与“漫长的19世纪”——它结束于布罗代尔之后，见证了大写的历史以证据的身份强加在所有人身上——进行对比之后可以清楚地看到，我们已经进入了一个完全不同的时代。曾经，历史学不但作为一门学科取得了胜利，在它的学科领域之外也大获成功。从巴尔扎克到萨特，文学也将历史学占为己有。总之，一切都具有了历史性，历史无处不在。可如今，这种明显性和对大写历史的信仰已经不再流行了。人们开始谈论记忆并逐渐冷落历史，身份、纪念、遗产等概念逐渐成为一线主流，所有这些我们在访谈过程中讨论过的现象都反映出，我们开始怀疑历史概念能否正确地解读当代世界。

这就是我对历史失去明显性的解释。我们再也不会冒险讨论大写的历史了，即便我们从未真正理解“讨论大写的历史”的含义，这种说法还是让人感觉大写的历史会将人类引向某个地方，甚至是人类的毁灭。人们曾经想要服务于大写的历史这股力量，也要以它的名义受到审判或者救赎。现在结束了。这个词还存在，但人们已经不太相信，甚至完全不相信它了，只是还不知道该用什么来代替它。在很长一段时间里，大写的历史都是终审法官，由它来决定我们会打赢还是输掉关于未来的诉讼。如今，它成了受审的对象。

“记忆”是无法占据历史的位置的。它当然有它的位置，但不会是与历史相同的位置。从此，有一系列活动都属于记忆的管辖范围或者将它作为权威：普遍意义上我们同过去的种种关系，在特定领域，在近期或者较早发生的犯罪活动、得到承认的证人的地位、对受害者

的倾听、对受害人尽可能的补偿、受害人受到的伤害、对“记忆法律”的表决、“记忆政策”的落实，对记忆义务的管理等。它的意义十分重大。剩下的就是历史与记忆之间的一个区别：它们与未来的关系。现代概念的历史通过未来看待过去，而记忆则是通过当下来看待过去，这是视角上的一个重要区别，即关键不在于评判，最好还是去衡量。这个区别就是时代变化的标志。

您的作品似乎总是处在旅行、穿越、旅程与往返的氛围之中。结合这些词语，读者也经常在您的作品中看到“痕迹”“案例”“征兆”“迹象”“处境微妙”“裂痕”“裂口”“危机”“断裂”“悖谬”等词。这一整套语义场是否很准确地反映出了您研究历史的角度呢？它是否也体现出一种历史学家的焦虑，即反对历史叙事和订立文明一览表的焦虑？

如果有人在阅读我的作品时能有这样的体会，那我就太高兴了。焦虑这个词的首要含义是“inquies”，指无法停止下来保持不动，与之相反的则是缓和平息，安于自身的法则与常规，这样一来，好奇心和警惕性也会随之下降。我希望大家能够记住历史的这种焦虑之感：焦虑的对象并不是预测灾难的方式或者“有你好瞧的”这种方式，在我看来，焦虑是因为，历史学家是往复来去，不断探索中间地带的人。他们始终关注时间之间的差别、时间的不调和以及非同时的同时性的出现。这就是历史学家在他的值班室里监视时间的方式。

您说您曾经有过成为作家的打算，这一点是否在您的写作方式中有所体现呢？

我不是作家，不过我的职业就是写作。当然，我也会讲述，不过讲述的通常都是我已经完成或者正在书写的东西。别的事情我也不太在行呀！我非常喜欢瓦莱里提出的作家与“写作者”之间的区别，我在之前曾经提到过。不过你们放心，我可不会自比为瓦莱里！更何况在他看来，写作者比作家要强得多。他就是写作者，日复一日地在清

晨时分论述自己的观点，他还在1914年写道："当下、过去和未来与我何干？"而我则正相反，我之所以写作，是因为当下、过去和未来对我来说十分重要。

此外，我的作品属于"传统的随笔"，这在教育界绝对是一种赞美。然而，我之所以坚持这种风格，是因为我十分欣赏罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）赋予随笔的崇高定义："随笔是一种用关键思想展现一个人内心世界的唯一且经久不变的形式。"

---

1. 亨利·鲁索（Henry Rousso ）出版了一本书，他在书中探讨了当代这一概念。

致谢

十分感谢费利佩·布兰迪（Felipe Brandi）和托马·赫希（Thomas Hirsch）。他们一个是巴西人，另一个是法国人，各自完成了一篇论文，前者写的是乔治·迪比，后者写的是法国社会学历史。没有他们，就不会有这本书。不仅如此，他们对思想的好奇心和对思考的热情让我们的碰面变成了一场场工作会议。多亏他们，读者才能更好地理解和认识这几十年里的思想史。另外还要感谢卡罗琳·贝罗（Caroline Béraud）、马尔切洛·卡拉斯特罗（Marcello Carastro）、尼古拉·福尔内罗德（Nicolas Fornerod）、阿兰·萨热（Alain Satgé）以及我的出版人克洛蒂尔德·梅耶尔（Clotilde Meyer）。最后，感谢多米尼克（Dominique）。

引文书目

ALTHUSSER, Louis, RANCIÈRE Jacques, et MACHEREY, Pierre, Lire «le Capital», Paris, Maspero, 1965.

BERCHET, Jean-Claude, Chateaubriand, Paris, Gallimard, 2012.

BERTRAND, Romain, L' Histoire à parts égales. Récits d' une rencontre Orient-Occident. XVIe-XVIIe siècle, Paris, Éditionsdu Seuil, 2011.

BLOCH, Marc, «Fustel de Coulanges, historien des originesfrançaises» (1930), in Marc Bloch, Histoire et historiens, Paris, Armand Colin, 1995, p. 211-218.

BRAUDEL, Fernand, La Méditerranée et le Monde méditerranéenà l' époque de Philippe II, Paris, Armand Colin, 1949; rééd. Paris, LGF, coll. «Le Livre de poche», 1993.

CARBONELL, Charles-Olivier, Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885, Toulouse, Privat, 1976.

-, L' Historiographie, Paris, PUF, coll. «Que sais-je ?», 1981. CASTORIADIS, Cornélius, L' Institution imaginaire de lasociété, Paris, Éditions du Seuil, 1975; rééd. Paris, Éditionsdu Seuil, coll. «Points», 1999.

CERTEAU, Michel de, L’Absent de l’histoire, Tours, Mame, 1973.

–, L’Écriture de l’histoire, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1978; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2002.

–, La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1982; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1987.

DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick, et OFFENSTADT, Nicolas (dir.), Historiographie. Concepts et débats, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2 tomes, 2010.

DELILLO, Don, L’Homme qui tombe, trad. M. Véron, Arles, Actes Sud, 2008; rééd. 2010.

ENZENSBERGER, Hans Magnus, Hammerstein ou l’Intransigeance. Une histoire allemande, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2010; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2011.

FEBVRE, Lucien, «Face au vent. Manifeste des Annales nouvelles», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, tome I, no 1, 1946, p. 1-8.

FINLEY, Moses, Les Premiers Temps de la Grèce. L’âge du bronze et l’époque archaïque, trad. F. Hartog, Paris, Maspero, 1973; rééd. Paris, Flammarion, 1988.

FOUCAULT, Michel, L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

HAENEL, Yannick, Jan Karski, Paris, Gallimard, coll. «L'Infini», 2009.

JABLONKA, Ivan, Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus. Une enquête, Paris, Éditions du Seuil, coll. «La Librairie du XXIe siècle», 2012.

KOSELLECK, Reinhart, Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

–, L'Expérience de l'histoire, trad. A. Escudier, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. «Hautes Études», 1997.

LARDREAU, Guy, Les Cheveux d'Epsilon, Paris, Mercure de France, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude, Tristes Tropiques, Paris, Plon, coll. «Terre humaine», 1955; rééd. Paris, Pocket, 2001.

LITTELL, Jonathan, Les Bienveillantes, Paris, Gallimard, 2006; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2007.

MARROU, Henri-Irénée, De la connaissance historique, Paris, Éditions du Seuil, 1954; éd. revue et commentée, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points. Histoire», 1975.

MCCARTHY, Cormac, La Route, trad. F. Hirsch, Paris, Éditionsde l'Olivier, 2008.

MENDELSOHN, Daniel, Les Disparus, trad. P. Guglielmina, Paris, Flammarion, 2007; rééd. Paris, Flammarion, coll. «J'ai lu», 2009.

MELVILLE, Herman, Taïpi, in OEuvres, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo, Problèmes d'historiographie ancienne et moderne, trad. A. Tachet, É. Cohen, L. Évrard et A. Malamond, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1983.

–, Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation, trad. M.-C. Roussel, Paris, La Découverte, 1984; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1991.

NORA, Pierre (dir.), Les Lieux de mémoire, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1984-1992; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 3 tomes, 1997.

OFFENTSTADT, Nicolas, L'Historiographie, Paris, PUF, coll. «Que sais-je», 2011.

PÉGUY, Charles, OEuvres en prose complètes, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 3 tomes, 1987-1992.

RICOEUR, Paul, Temps et Récit, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 3 tomes, 1991.

-, La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Éditions du Seuil, 2000; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2003.

ROLIN, Olivier, Méroé, Paris, Éditions du Seuil, 1998; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2000.

ROSA, Hartmut, Accélération. Une critique sociale du temps, trad. D. Renault, Paris, La Découverte, 2010.

ROUSSO, Henry, La Dernière Catastrophe : l'histoire, le présent, le contemporain, Paris, Gallimard, 2012.

ROY, Olivier, La Sainte ignorance. Le temps de la religion sansculture, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

SAHLINS, Marshall, Des Îles dans l'histoire, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. «Hautes Études», 1989.

-, La Découverte du vrai Sauvage et autres essais, trad. C. Voisenat, Paris, Gallimard, 2007.

SEGALEN, Victor, Stèles (1912), Paris, Plon, 1970.

Les Immémoriaux (1921), Paris, Plon, coll. «TerreHumaine», 1956.

–, René Leys (1922), Paris, Gallimard, coll. «Folio. Classique», 2000.

–, Essai sur l'exotisme (1978), Paris, LGF, coll. «Le livre depoche. Biblio essais», 1999.

TERRAY, Emmanuel, Ombres berlinoises. Voyage dans une autre Allemagne, Paris, Odile Jacob, 1996.

VALENSI, Lucette, WACHTEL, Nathan Mémoires juives, Paris, Gallimard-Julliard, coll. «Archives», 1986.

VERNANT, Jean-Pierre, Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, Paris, Maspero, 1971; rééd. 1996.

–, La Traversée des frontières, Paris, Éditions du Seuil, coll. «La Librairie du XXIe siècle», 2004.

VIDAL-NAQUET, Pierre, L'Affaire Audin, Paris, Éditions de Minuit, 1958; rééd. 1989.

–, Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec, Paris, Maspero, 1981; rééd. 2004.

–, Les Assassins de la mémoire. «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme, Paris, La Découverte, 1987; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2005.

–, Mémoires, Paris, Éditions du Seuil-La Découverte, 1995-1997; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2007.

-,«Mes affaires Dreyfus»,communication du 24 janvier 2006 au colloque «L'Affaire Dreyfus,la naissance du XXe siècle»,www.pierre-vidal-naquet.net/ spip.php?article41.

-,et LORAUX,Nicole,«La formation de l'Athènes bourgeoise,1750-1850»,in P. Vidal-Naquet,La Démocratiegrecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne,Paris,Flammarion,1990;rééd. Paris,Flammarion,coll. «Champs»,2009.

弗朗索瓦·阿赫托戈研究文选

著作

Le Miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1980; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2001.

Le XIXe Siècle et l’Histoire. Le cas Fustel de Coulanges, Paris, PUF, 1988; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2001.

Mémoire d’Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Paris, Gallimard, 1996.

Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps, Paris, Éditions du Seuil, coll. «La Librairie du XXIe siècle», 2003 ; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2012.

Anciens, Modernes, Sauvages, Paris, Galaade, 2005; rééd. Paris, Éditions du Seuil, coll. «Points», 2008.

Évidence de l’histoire. Ce que voient les historiens, Paris, Éditionsde l’École des hautes études en sciences sociales, 2005; rééd. Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2007.

Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire, Paris, La Découverte, 2007.

Croire en l'histoire, Paris, Flammarion, 2013.

文章

« Le boeuf "autocuiseur" et les boissons d'Arès», in Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant (dir.), La Cuisine du sacrifice en pays grec, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1979, p. 251-269.

« Introduction. Histoire ancienne et histoire», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, t. XXXVII, no 5-6, 1982, p. 687-696.

« Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, t. XXXVIII, no 6, 1983, p. 1256-1263.

« L'oeil de l'historien et la voix de l'histoire», Communications, no 43, 1986, p. 55-69.

« Les Grecs égyptologues», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, t. XLI, no 5, 1986, p. 953-967.

« Marshall Sahlins, Des îles dans l'histoire», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, t. XLIV, no 6, 1989, p. 1361-1363.

« Entre les anciens et les modernes, les sauvages ou de

Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss», Gradhiva, no 11, 1992, p. 23-30.

(avec G. Lenclud), « Régimes d'historicité», L'État des lieux en sciences sociales, textes réunis par A. Dutu et N. Dodille, Paris, L'Harmattan, 1993.

« La Révolution française et l'Antiquité, Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ?», La Pensée politique, no 1, 1993, p. 30-61.

« Temps et histoire ? Comment écrire l'histoire de France ?», Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, t. L, no 6, 1995, p. 1219-1236.

« Premières figures de l'historien : historicité et histoire», in N. Loraux et C. Miralle (dir.), Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne, Paris, Belin, 1998, p. 123-142.

« Le regard éloigné : Lévi-Strauss et l'histoire», in M. Izard (dir.), Claude Lévi-Strauss, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p. 313-319.

« De l'histoire universelle à l'histoire globale ? Expériences du temps», Le Débat, no 154, mars-avril 2009, p. 53-66.

« L'autorité du temps», Études, tome 411 (no 1-2), 2009,

p. 51-64.

« La temporalisation du temps : une longue marche», inJ. André, S. Dreyfus-Asséo, F. Hartog (dir.), Les Récits du temps, Paris, PUF, 2010, p. 9-29.

« Le présent de l' historien», Le Débat, no 158, 2010, p. 18-31.

« Polybe et Daniel : deux histoires universelles ou qu' est-ce qu' être contemporain ?», Asdiwal. Revue genevoise d' anthropologie et d' histoire des religions, no 6, 2011, p. 81-90.

主编作品

(en collab. avec P. Schmitt-Pantel, A. Schnapp), PierreVidal-Naquet. Un historien dans la cité, Paris, La Découverte, 1998; rééd. 2007.

(en collab. avec J. Revel), Les Usages politiques du passé, Paris, Éditions de l' École des hautes études en sciencessociales, 2001.

(en collab. avec J. André, S. Dreyfus-Asséo, Les Récits du temps, Paris, PUF, 2010.

编订作品

Numa Denis Fustel de Coulanges,La Cité antique,Paris,Flammarion,coll.«Champs»,1984;rééd. 2009.

Bon-Jospeh Dacier,Histoire et Littérature ancienne,Paris,Belin,1989.

Denys d'Halycarnasse,Les Antiquités romaines,trad. V. Fromentin et J. Schnäbele,Paris,Les Belles Lettres,

L'Histoire d'Homère à Augustin,trad. M. Casevitz,Paris,Éditions du Seuil,coll.«Points»,1999.

Plutarque,Vie parallèles,trad. A.-M. Ozanam,Paris,Gallimard,coll.«Quarto»,2001.

Polybe,Histoire,trad. D. Roussel,Paris,Gallimard,coll.«Quarto»,2003.